

Daniela Link

HERMANN BROCHS
»DIE VERZAUBERUNG«

Ein Romanprojekt zwischen
Mythos und Krise

[transcript] Lettre

Daniela Link
Hermann Brochs »Die Verzauberung«

Lettre

D61

Daniela Link, geb. 1987, ist Literaturwissenschaftlerin an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf.

Daniela Link

Hermann Brochs »Die Verzauberung«

Ein Romanprojekt zwischen Mythos und Krise

[transcript]

Das vorliegende Buch ist die aktualisierte Fassung der Dissertation, die unter dem Titel »Die Verzauberung«. Ein Romanprojekt zwischen Mythos und Krise. Hermann Brochs Nachlasswerk in einer vergleichenden Analyse« an der Philosophischen Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf 2022 zur Promotion angenommen wurde.

Gutachter: Univ.-Prof. Dr. Henriette Herwig
Univ.-Prof. Dr. Heiner Fangerau

Gefördert durch den Open-Access-Fonds der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2023 im transcript Verlag, Bielefeld

© Daniela Link

Umschlaggestaltung: Jan Gerbach, Bielefeld
Lektorat & Korrektorat: Daniela Link, Mönchengladbach
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
<https://doi.org/10.14361/9783839466513>

Print-ISBN 978-3-8376-6651-9

PDF-ISBN 978-3-8394-6651-3

Buchreihen-ISSN: 2703-013X

Buchreihen-eISSN: 2703-0148

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

An dieser Stelle möchte ich meinen besonderen Dank nachstehenden Personen entgegenbringen, ohne deren Mithilfe die Anfertigung dieser Promotionschrift nicht möglich gewesen wäre:

Mein Dank gilt zunächst Frau Prof. Dr. Herwig, meiner Doktormutter, für die Betreuung dieser Arbeit, die überaus engagierte Hilfe und die zahlreichen Möglichkeiten zur Diskussion. Auf persönlicher Ebene danke ich ihr für den Rückhalt, die Ermutigung und die Motivation.

Außerdem danke ich Herrn Prof. Dr. Fangerau, meinem Zweitgutachter, für die vielen hilfreichen Ideen und die Unterstützung vor allem in der letzten Phase des Projekts. Ebenfalls danke ich dem Team des Open-Access-Fonds der Heinrich-Heine-Universität für den großzügigen Zuschuss.

Vielen lieben Kolleginnen und Kollegen danke ich für ihre Geduld angesichts meiner Broch-Begeisterung und natürlich für ihr hilfreiches Feedback.

Zuletzt und ganz besonders danke ich meinen Eltern für ihre unermüdliche Unterstützung, die Zuspache und die Begeisterungsfähigkeit.

Inhalt

1. Einleitung	11
1.1 Die Verzauberung – ein einziges Debakel?	11
1.2 Forschungsstand	12
1.3 Fragestellung	15
1.4 Methode	16
1.5 Vorgehen	18
2. Die Verzauberung – eine unendliche Geschichte	21
2.1 Zur Problematik der Entstehungsgeschichte	21
2.2 Editionsgeschichte	25
2.3 Die Fassungen in einem kurzen Überblick	26
3. Werttheoretische Voraussetzungen	33
3.1 Entstehung und Verortung	33
3.2 Grundzüge der brochschen Werttheorie	35
3.3 Entwicklung bis in die Moderne	38
3.4 Das Wertsystem der Kunst	40
4. Erinnerung und Identität	45
4.1 Warum sprechen wir über Erinnerungen?	45
4.2 Gedächtnistheorien – Ein kurzer Überblick	46
4.3 Erinnerung und Identität in der Literatur	49
5. Mythen von Männlichkeit, Weiblichkeit und Mutterschaft	55
5.1 Eine kurze Geschichte der Geschlechter	55
5.1.1 Idealisierte Mutterschaft?	55
5.1.2 Mütter, Töchter, Ehemänner – Im Spiegel der griechischen Mythen	57
5.1.3 Die Entwicklung von Weiblichkeit und Mutterschaft – ein kurzer Blick auf den christlichen Einfluss	59
5.1.4 Die Entdeckung des Matriarchats: <i>Das Mutterrecht</i>	60
5.1.5 Geschlechterdebatte im 20. Jahrhundert	63

5.2	Mythen in der <i>Verzauberung</i>	70
5.2.1	Mütterlichkeit im Kontext der griechischen Mythologie	70
5.2.2	Marius Ratti – Hades oder Dionysos?	85
5.2.3	Geschlechterkampf mythischer Götterfiguren	88
5.2.4	Mutterschaft im Spiegel der gesellschaftlichen Entwicklung	96
5.3	Zusammenfassung	100
6.	Glaubenswelten und das Böse in der <i>Verzauberung</i>	103
6.1	Einfluss des Bösen	103
6.1.1	Einleitender Überblick	103
6.1.2	Der Beginn einer Erfolgsgeschichte des Teufels	104
6.1.3	Das Böse im Mittelalter	112
6.1.4	Der Teufel in der Neuzeit	115
6.1.5	Der Teufel: Ein abschließender Überblick	122
6.2	Das Böse in der <i>Verzauberung</i>	124
6.2.1	Der teuflische Marius Ratti	124
6.2.2	Die Teufelsbündner	134
6.2.3	Die Katholische Kirche in der <i>Verzauberung</i>	138
6.3	Erlösung und Opfergaben	142
6.3.1	Erlösung in den Glaubenswelten	142
6.3.2	Erlösungsfantasien in der <i>Verzauberung</i>	146
6.4	Zusammenfassung	156
7.	Masse und Zeitgeist	159
7.1	Massenwahn und Antisemitismus	159
7.1.1	Theorien des Massenwahns	159
7.1.2	Machttheorie nach Heinrich Popitz	168
7.1.3	Eine Verortung im Zeitkontext und Antisemitismus in Österreich	170
7.2	<i>Die Verzauberung</i> im Spiegel des Massenwahns	176
7.2.1	Massenwahn und Massenführer	176
7.2.2	Entwicklung einer Jugendbewegung im Kontext der Hitlerjugend	184
7.2.3	<i>Die Verzauberung</i> im Spiegel der Politik	189
7.2.4	Gewalteskalation	193
7.3	Zusammenfassung	199
8.	<i>Die Verzauberung</i> im Kontext der ›Krise der Medizin‹	201
8.1	Die Medizin am Anfang des 20. Jahrhunderts	201
8.1.1	Was treibt die Medizin zur Literatur?	201
8.1.2	Medizin im frühen 20. Jahrhundert – zwischen wissenschaftlichem Fortschritt und Naturheilkunde	203

8.2	Medizin in der <i>Verzauberung</i>	209
8.2.1	Der Erzähler in seiner Funktion als Mediziner	209
8.2.2	Mutter Gisson und Marius Ratti als Naturkundige	221
8.2.3	Die Barbara-Episode als Spiegel des Romans	229
8.3	Zusammenfassung	233
9.	Schlussbetrachtungen	235
10.	Bibliografie	241
10.1	Siglen	241
10.2	Primärliteratur	241
10.3	Sekundärliteratur	244
10.4	Onlinequellen	255
10.5	Tabellen	255

1. Einleitung

1.1 Die Verzauberung – ein einziges Debakel?

Hermann Brochs unvollendetes Romanprojekt *Die Verzauberung*¹ führt auch heute noch ein Schattendasein neben den anderen Werken des österreichischen Schriftstellers. Zu Unrecht, wie diese Untersuchung belegen wird. *Die Verzauberung* ist ein Roman der Konflikte, der Widersprüche und der Brüche – ein in jeder Hinsicht ambivalentes und spannungsgeladenes Projekt. Diese Spannung schlägt sich auch in der Bewertung des Romans nieder. So bezeichnet Winfried Georg Sebald Hermann Brochs Roman als »einziges Debakel.«² Im Unterschied dazu titelt *Die Welt* am 30. Mai 2021, 70 Jahre nach Hermann Brochs Tod:

Wir Nachgeborenen, die wir angesichts des Gegenwartsgeschehens allzu oft töricht »Warum?« fragen und von »neuen Phänomenen« plappern, haben mit *Die Verzauberung* einen absolut hellsichtigen Vermächtnis-Roman zur Lektüre. Höchste Zeit, Broch neu zu entdecken.³

Zwei Aussagen, die konträrer nicht sein können und das gesamte Meinungsspektrum zu Brochs umstrittenem Romanprojekt abbilden. Brochs Nachlassroman ist ein fast vergessenes und häufig übersehenes Zeitzeugnis, das aufgrund seiner politischen Aussagekraft, der philosophischen Erwägungen, aber auch wegen seines literarischen Wertes nicht außer Acht gelassen werden darf. Die Arbeit soll deshalb sowohl die literaturwissenschaftliche Perspektive als auch die relevanten zeithistorischen, gesellschaftspolitischen und kulturwissenschaftlichen Aspekte untersu-

-
- 1 Alle Angaben zu den Primärtexten Brochs werden im Folgenden, wenn nicht anders gekennzeichnet, nach der Kommentierten Werkausgabe (KW) mit Bandnummer und Seitenzahl zitiert: Broch, Hermann: Kommentierte Werkausgabe. Paul Michael Lützeler (Hg.). Frankfurt a.M. 1976–1981.
 - 2 Sebald, Winfried Georg: Unheimliche Heimat. Essays zur österreichischen Literatur. Salzburg/Wien 1991, S. 126.
 - 3 Martin, Marko: Von der Verführbarkeit der Menschen. In: Die Welt. 30.05.2021. <https://www.welt.de/kultur/literarischewelt/article231225873/Hermann-Broch-Eine-Wiederentdeckung-zum-70-Todestag.html> (abgerufen am 27.01.2022).

chen, einordnen und diskutieren. Die dominierenden Themenkomplexe sind Geschlecht, Religion und Mythos, Massenwahn und Politik, aber auch Medizin. Diese Konfliktfelder werden in der Analyse ausgeleuchtet und kritisch diskutiert. Es stellt sich die Frage, in welchem Ausmaß sie den Roman und die Erzählstruktur prägen, wie sie sich innerhalb der unterschiedlichen Werkfassungen verändern, in welcher Wechselbeziehung sie stehen und welchen Einfluss sie auf die Gesamtaussage des Textes nehmen. Die Arbeit geht davon aus, dass Brochs Nachlassroman als Spiegel seiner Zeit ein wesentlicher Roman der Epoche und der antinationalsozialistischen Literatur ist. Brochs werttheoretische Überlegungen dienen als Grundlage für eine intensive Betrachtung zentraler Konfliktfelder, die den Roman in unterschiedlicher Intensität prägen. In seiner überraschend traditionellen Form ist es das Ziel des Romans, eine wertkonstituierende Funktion zu übernehmen. Um diesen Ansatz zu diskutieren, bündelt die Untersuchung vorangegangene Debatten und schließt die bisher bestehende Lücke einer fassungsübergreifenden, kontext- und konfliktfeldbezogenen Analyse des Romankomplexes.

1.2 Forschungsstand

Die kontroverse Rezeption des Romans zeigt sich nicht nur in dem obigen Kommentar Sebalds. Ein Blick auf die Forschungslandschaft offenbart, dass Hermann Brochs Roman ein Wechselbad der Gefühle und Bewertungen auslösen kann. Nicht nur die zögerliche Aufnahme durch die Rezipierenden belegt die zahlreichen Leerstellen, auch Hermann Broch betrachtete sein Werk mit Skepsis. Briefwechsel und nachgelassene Schriften legen eine Form der Hass-Liebe nahe: »Dabei ginge es mir eigentlich an sich ausgezeichnet. Ich schreibe ein Buch, das ein Faust zu werden verspricht« (KW 13/1, S. 372). Ein neuer Faustus soll es werden, das Romanprojekt, das Hermann Broch 1935 in seinem Brief ankündigt. Dennoch belegt sein desillusionierter Bericht von 1948, dass der Roman immer noch auf seine Fertigstellung wartet:

Knopf will den Bergroman bringen [...] Das ist natürlich verlockend oder wäre es, wenn nicht der Bergroman ein volles Jahr Überarbeitung beanspruchte und mir nicht unendlich mies davor wäre. Natürlich könnte ich mich in den Roman hinarbeiten, und sicherlich würde am Ende etwas durchaus Repräsentables heraus schauen, aber das Gefühl verlorener Zeit würde mich nicht einen Augenblick verlassen. (KW 13/3, S. 243)

Nicht nur der Autor und die Rezipierenden stehen dem Text zwiespältig gegenüber, auch die Literaturwissenschaftler*innen sind uneins. Darüber hinaus zeichnet sich eine Tendenz der emotional-pauschalisierenden Urteile ab. Ein Hauptproblem liegt hierbei in der verzögerten Veröffentlichung, denn *Die Verzauberung* ist rück-

wirkend erschienen und so ein verspätetes Zeitzeugnis: eine Erinnerung aus der Vergangenheit. Die erste Fassung, bekannt als *Die Verzauberung*, entstand 1935/36, ihr folgte direkt im Anschluss eine unvollständig geliebene zweite Fassung. Die dritte fragmentarische Fassung entstand erst 1951. Außerdem ist die erste Veröffentlichung zwar nur kurz nach Brochs Tod im Jahr 1952 erfolgt, trotzdem handelt es sich bei dem *Versucher* nicht um Brochs Text. Wie im Folgenden noch ausgeführt wird, stellt er ein Textkonvolut dar, dessen Nähe zu Broch fragwürdig ist. Aufgrund dieser Entwicklung beziehen sich die ersten Untersuchungen, Analysen und Artikel auf ein Werk, welches niemals von Hermann Broch zusammengestellt oder freigegeben wurde. Die Arbeiten dieser Zeitphase sind deshalb mit Vorsicht zu betrachten. Die spätere Veröffentlichung aller drei Fassungen und eines zusätzlichen Bandes mit Anmerkungen und Kommentaren von Frank Kess und Hans Albert Maier aus dem Jahr 1969 hat nur geringen Einfluss auf die literaturwissenschaftliche Diskussion nehmen können. Stets stehen Brochs Hauptwerke *Die Schlafwandler* (1930–32) und *Der Tod des Vergil* (1945) im Vordergrund der wissenschaftlichen Betrachtungen. Erneut offenbart sich das brochsche Problem: Er ist ein »writer's writer«. ⁴ Brochs Einfluss auf die Intellektuellen, die Schreibenden und die Philosophinnen und Philosophen seiner Zeit ist beträchtlich, sein eigenes Werk jedoch findet wenig Anklang beim Publikum. Hermann Broch wird zwar von literaturgeschichtlichen Abhandlungen zur Kenntnis genommen, verblasst aber in den Augen der wissenschaftlichen Mehrheit neben einem Thomas Mann oder einem Elias Canetti. Diese Entwicklung zeichnet sich bereits zu Brochs Lebzeiten ab und endet auch nach seinem Tod nicht. ⁵ Der Umstand, dass Broch sich kurz vor seinem Tod doch noch berechtigte Hoffnung auf den Literaturnobelpreis machen konnte, ändert nichts daran, dass Brochs Texte weder Eingang in die Schullektüre noch in größerem Umfang Berücksichtigung in der universitären Lehre finden konnten. ⁶ Seit den 1980er-Jahren kam es dennoch zu einem verstärkten Interesse seitens der Literaturwissenschaft und so erschienen mehrere wissenschaftliche Analysen des Nachlassromans. Die Zahl ist inzwischen so weit angestiegen, dass an dieser Stelle nur eine kleine Auswahl vorgestellt werden kann. So setzt sich Wendelin Schmidt-Dengler frühzeitig mit Brochs Nachlassroman auseinander und betrachtet hierbei vor allem die problematische Erzählerfigur. ⁷ Auch der Beitrag Gisela Brude-Firmaus geht auf die Erzählinstanz ein und beleuchtet die Funktion des Erzählers, dabei stellt sie Vermutungen in Bezug auf die Einstellung Brochs zu

4 Durzak, Manfred: Hermann Broch. Überarbeitete Neuausgabe. Hamburg 2001, S. 12.

5 Vgl. u.a. Durzak: Hermann Broch, S. 15.

6 Vgl. Lützel, Paul Michael: Hermann Broch und die Moderne. Roman, Menschenrecht, Biografie, S. 11.

7 Vgl. Schmidt-Dengler, Wendelin: Hermann Brochs Roman *Die Verzauberung* (1935). In: Paul Michael Lützel (Hg.): Hermann Broch. Frankfurt a.M. 1986, S. 148–165.

der Außenseiterfigur Wetchy an.⁸ Brude-Firnaus Beitrag offenbart die Problematik vieler Analysen, denn die Einbeziehung der vermuteten Autorenintention führt leicht zu einer zweifelhaften Parallelisierung Brochs mit dem homodiegetischen Erzähler. Hier sind eine klarere Trennung und eine Konzentration auf die Textebene hilfreich. Insgesamt ist festzustellen, dass bereits die frühen Untersuchungen die Problematik der Erzählinstanz konkretisieren und sich mit der Frage nach der Glaubwürdigkeit des Landarztes und seiner Funktion beschäftigen. Darüber hinaus werden einige zentrale Themenfelder festgestellt: So verweist Schmidt-Dengler⁹ auf die deutlichen Bezüge zum Demeter-Mythos und auch die Korrelation zwischen Ratti und Hitler und die daraus resultierende zeitgeschichtliche Relevanz findet Erwähnung.¹⁰ Hervorzuheben sind in diesem Kontext insbesondere die frühen Arbeiten von Paul Michael Lützeler, dessen Aufsätze und vor allem sein Sammelband aus dem Jahr 1983¹¹ einen ersten Forschungsüberblick gewähren. Lützeler hat sich intensiv mit Brochs Werk und seiner Persönlichkeit auseinandergesetzt und so einen wesentlichen Teil dazu beigetragen, Brochs philosophischen und literarischen Nachlass zu erschließen.¹² Insbesondere durch die Veröffentlichung der *Verzauberung* im Rahmen der kommentierten Werkausgabe erreichte der Text eine größere Aufmerksamkeit und infolgedessen stieg auch die Zahl wissenschaftlicher Untersuchungen. Aufgrund dieser Publikationen können wir von einer Renaissance des Romankomplexes sprechen. Gerade in den vergangenen Jahren sind neue Analysen hinzugekommen. Julian Reidys Untersuchung verbindet die mutterrechtlichen Aspekte des Romans mit der Faschismus-Thematik und erweitert so das Blickfeld für eine interessante Debatte.¹³ Außerdem sind einige Untersuchungen entstanden, die einzelne Themengebiete oder Motive des brochschen Gesamtwerks näher beleuchten und hierbei auch die *Verzauberung* einbeziehen. Etwa Victoria Weidemanns Abhandlung, die einen neuen Schwerpunkt setzt und sich auf die

-
- 8 Brude-Firnaus, Gisela: Hermann Brochs Demeter-Fragment: Provinzroman oder zeitkritisches Dokument? In: Michael Kessler, Paul Michael Lützeler (Hg.): Hermann Broch. Das dichterische Werk. Neue Interpretationen. Akten des internationalen, interdisziplinären Hermann Broch Symposions 30.10. bis 02.11.1986. Tübingen 1987, S. 35–43.
- 9 Vgl. Schmidt-Dengler: Hermann Brochs Roman *Die Verzauberung*, S. 156.
- 10 Lützeler, Paul Michael: Hermann Brochs *Die Verzauberung* im Kontext von Faschismuskritik und Exilroman. In: Joseph Strelka (Hg.): Broch heute. Bern 1978, S. 51–75.
- 11 Hierbei ist vor allem ein erster Forschungsüberblick zu erwähnen: Lützeler, Paul Michael (Hg.): Brochs *Verzauberung*. Materialien. Frankfurt a.M. 1983.
- 12 Paul Michael Lützeler ist als Herausgeber der kommentierten Werkausgabe und Broch-Biograf besonders hervorzuheben.
- 13 Vgl. Reidy, Julian: »Weiberzeit«. »Mutterrecht«, »Hetärismus« und Faschismusanalyse in Hermann Brochs *Verzauberung*. In: Ulrich Boss, Yahya Elsaygha, Florian Heiniger (Hg.): Matriarchatsfiktionen – Johann Jakob Bachofen und die deutsche Literatur des 20. Jahrhunderts. Basel 2018, S. 185–220.

Funktion des Hörbaren und des Stummen in Brochs Werk konzentriert.¹⁴ Trotz allem offenbart ein Blick auf die Sekundärliteratur einen deutlichen Mangel an vergleichenden Untersuchungen, die nicht einzelne Diskurse oder Leitfragen in den Fokus rücken, sondern einen umfassenderen literaturwissenschaftlichen und gleichzeitig kontextbezogenen Schwerpunkt setzen, der alle Fassungen zu vereinen sucht.

1.3 Fragestellung

Das Projekt will an die bestehenden – häufig sehr kontroversen – Untersuchungen des fragmentarischen Nachlassromans anknüpfen und über diese hinausgehen. Trotz oder gerade wegen des fragmentarischen Charakters des Romans und der unvollendeten Fassungen bietet das Projekt Einblick in die Entwicklung des Schriftstellers Hermann Broch, in seinen Arbeitsprozess und in die ihn umgebende gesellschaftliche, politische und soziale Situation. Bisherige Untersuchungen haben sich vor allem auf *Die Verzauberung*, also die von Lützel im Rahmen der kommentierten Werkausgabe herausgegebene Fassung, konzentriert. Existierende Fassungsvergleiche arbeiten darüber hinaus überwiegend deskriptiv. Gleichzeitig gibt es keine Einigkeit über die Absichten Brochs und die konzeptuellen und inhaltlichen Schwerpunkte der beiden Fragmente. So besteht Dissens über die inhaltliche Gestaltung der dritten Fassung, die eine starke Umgewichtung zugunsten der Massenwahnthematik vornehmen soll. Eine These dieser Arbeit ist jedoch, dass die einzelnen Themengebiete innerhalb der Fassungen kaum variieren. Im Gegensatz hierzu weisen die Figurengenealogie und die stilistische Präsentation deutliche Änderungen auf. Die Arbeit geht des Weiteren davon aus, dass *Die Verzauberung* unter Zuhilfenahme des gewählten Schauplatzes den Zeitgeist und die politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen anhand mehrerer Wertkonflikte aufgreift, warnend kritisiert und teilweise negiert. Grundlage dieser kritischen Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen bilden dabei nicht nur Brochs werttheoretische Thesen, sondern auch die entstehende Massenwahntheorie. Die behandelten Themengebiete sind miteinander verwoben und bedingen sich in ihrer Entwicklung. Ein besonderer Fokus liegt dabei auf der Geschlechterthematik und dem allgegenwärtigen Stadt-Land-Kontrast. Eine These der Untersuchung lautet, dass Hermann Brochs frühe Auseinandersetzung mit Werttheorien und Massenbewegungen sowohl die inhaltliche als auch die strukturelle Dimension des Romans entscheidend prägt und so in mehrfacher Hinsicht

14 Vgl. Weidemann, Victoria: »Der fürchterliche Lärm der Stummheit«. Zur Politik des Hörbaren bei Hermann Broch. Würzburg 2017.

Einfluss auf die behandelten Konfliktfelder nimmt. Ziel der Arbeit ist es, ein tiefergehendes Verständnis des Nachlassromans zu ermöglichen. Hierbei liegt der Fokus auf den unterschiedlichen Konfliktfeldern, deren Wertung innerhalb des Romans nochmals divergiert und auf Brochs Wert- und Massenwahntheorien bezogen werden kann. Die vorliegende Untersuchung wird deshalb – unter Berücksichtigung aller drei Fassungen – die Entwicklung des Romans beleuchten. *Die Verzauberung* kann als verspäteter Epochenroman betrachtet werden und muss deshalb im Kontext der Zeitgeschichte, ihrer relevanten Themengebiete, Wechselwirkungen und Entwicklungen verortet werden. Die Analyse geht über eine narratologische und eng literaturwissenschaftlich gehaltene Untersuchung des brochschen Nachswerks hinaus und diskutiert den Roman auch in seiner Funktion als vergessenen Zeitroman. Ziel der vorliegenden Untersuchung ist die Neubewertung und Kontextualisierung der drei Romanfassungen. Die Arbeit hat deshalb, den teilweise kritischen Forschungskontext berücksichtigend, neue Wege eingeschlagen, um die *Verzauberung* in ihrer Funktion als fragmentarischen Epochenroman, antinationalsozialistisches Warnbild und Repräsentanten eines gesellschaftspolitischen, religiösen und sozialen Wertkonflikts zu verorten.

1.4 Methode

Alle drei Fassungen zu berücksichtigen, gegeneinander abzuwägen und kontextbezogen zu analysieren, ist die Aufgabe der Untersuchung, für deren Bewältigung ein methodenpluralistischer Zugang gewählt wurde. Der direkte Fassungsvergleich soll nicht im Deskriptiven verharren, sondern in konkreter Textanalyse auf Differenzen und Gemeinsamkeiten zwischen den Fassungen eingehen, Entwicklungen nachzeichnen und diese diskutieren. Hermann Brochs Werttheorie bildet die Grundlage der Analyse, da das dualistische Wert-Unwert-System Brochs nicht nur vom Autor selbst vorgegeben wird, sondern auch erste Anknüpfungspunkte für alle Konfliktebenen bietet. So wird nachzuweisen sein, dass die fortwährende und themenübergreifende Auseinandersetzung, Etablierung und Negierung von Wert und Unwert die Handlung prägt und die Struktur in besonderem Maße gestaltet. Das Einbeziehen der brochschen Werttheorie bildet das Grundgerüst des Romans und der Analyse und legt parallel frei, dass eine rein dualistische Interpretation, wie sie bisher häufig vorgenommen wurde, nicht ausreichend ist. Es ist jedoch nicht zielführend, einen derart komplexen und widersprüchlichen Roman ausschließlich mit den Grundlagen zu untersuchen, die der Autor selbst hinterlassen hat. Der Versuch, Broch mit Broch zu erklären, müsste unweigerlich einen Zirkelschluss zur Folge haben. Ein Rückgriff auf die Werttheorie und das Massenwahnkonzept Brochs kann also ausschließlich als unterstützendes Grundgerüst betrachtet werden. Aus diesem Grund schlägt die Untersuchung einen Bogen und verbindet klassische

narratologische Techniken mit kontextbezogenen Interpretationsschritten. Nicht der Text allein kann den Rezipierenden Auskunft über sein Ziel und seine Aussage geben, sondern gerade der Entstehungskontext, die sozialen, politischen und gesellschaftlichen Debatten der Zeit, die wissenschaftlichen Errungenschaften der Medizin und die entstehenden antimodernen Strukturen ermöglichen es, Rückschlüsse zu ziehen. Wie bereits Roland Barthes feststellt, ist ein literarisches Werk »ein Gewebe von Zitaten, die den unzähligen Bereichen der Kultur entnommen sind.«¹⁵ Ausgangspunkt des homodiegetischen Erzählers ist das Schreiben gegen das Vergessen, welches verhindern könne, dass er den gesellschaftlichen Wandel benennen möge. In der poetischen, kontrastreichen und variablen Sprache Brochs, deren metaphorische Schönheit und gleichzeitige Präzision den Nachlassroman stilistisch prägen, beschreibt die Erzählinstanz den selbstgewählten Auftrag und benennt auf der Metaebene auch die Aufgabe des Romans. Ein warnendes Mahnmal gegen das Vergessen soll entstehen, welches innerhalb der Erzählwirklichkeit und auch auf der Ebene der Rezipierenden die Gefahren des Nationalsozialismus oder einer vergleichbaren Massenbewegung offenlegt. Ein großer Epochenroman, politisch, gesellschaftlich, religiös, mythologisch prägend, dies ist das Ziel Brochs. Die vorliegende Arbeit wird deshalb sämtliche Wertkonflikte nachzeichnen und bewertend in den zeithistorischen Kontext einbinden.

In der Literatur wirkt die Erinnerungskultur nach¹⁶ – Diese These ist auch auf Brochs Nachlassroman anwendbar und eröffnet seine ganze Bedeutung als krisenhafter Epochenroman und mythisches Manifest. Erinnerung, in Form eines kulturellen Gedächtnisses, konstituiert soziale Gruppen und Bewegungen und stärkt so auch das Verständnis für den eigenen und fremden Lebens- und Erinnerungsraum. Erinnerungen und Erinnerungskonzepte stützen oder destabilisieren gesellschaftliche Gefüge, sie etablieren und festigen Wertvorstellungen und schaffen als historisch empfundene Schicksalsgemeinschaften. In meiner Arbeit werde ich unter anderem nachweisen, dass literarische Erinnerungstheorien innerhalb der verschiedenen Konfliktfelder und gerade unter Einbeziehung des brochschen Wertkonzepts dazu beitragen, die Themengebiete, ihre Entwicklung und Verbindung nachzuvollziehen. *Die Verzauberung* und ihre fragmentarischen Nachfolgeentwürfe sollen deshalb als Verhandlungen zwischen kollektiver und kommunikativer Erinnerung gewertet werden, deren kritisch-negierende Folgen sich in der Handlung und der Romanstruktur offenbaren. Strukturell und inhaltlich diskutiert Brochs Roman Erinnerungskonzepte, Fragen der individuellen und gesellschaftlichen Wert- und Identitätsbildung. Die Verknüpfung direkter Textanalyse mit Brochs werttheoretischen

15 Barthes, Roland: Der Tod des Autors. In: Fotis Jannidis, Gerhard Lauer, Matias Martinez et al. (Hg.): Texte zur Theorie der Autorschaft. Stuttgart 2000, S. 158–193, hier S. 190f.

16 Vgl. Erll, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung. 3. aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart 2017, S. 167.

Thesen und literarischen Erinnerungstheorien offenbart den gesamten Umfang der Wertkonflikte sowie der zeithistorischen und mythischen Debatten und Auseinandersetzungen. Dies ermöglicht ein umfassendes Verständnis des gesamten Romanprojektes. Literatur dient in diesem Blickwinkel nicht nur als Erinnerungsspeicher, sondern auch als Erinnerungsmotor, der selektierende und erinnerungsgestaltende Funktionen übernimmt.

1.5 Vorgehen

Die Arbeit hat es sich zum Ziel gesetzt, Hermann Brochs *Verzauberung* in allen Fassungen vergleichend zu untersuchen und dabei die erzähltheoretischen und strukturellen Aspekte, aber auch die kulturelle Dimension zu berücksichtigen. Deshalb gliedert sich die Untersuchung in mehrere Teile. Gezielt wird auf eine dreigeteilte interpretierende Gegenüberstellung der Fassungen zugunsten einer inhalts- und kontextbezogenen Methode verzichtet. Aufgrund dessen werden die drei Fassungen sukzessive im Kontext des jeweiligen Themengebiets hinzugezogen und interpretatorisch abgegrenzt. Zugunsten der Lesbarkeit verzichtet die Arbeit auf ein umfangreiches theoretisches und kontextbezogenes Einleitungskapitel und stellt stattdessen jedem Themenkomplex eine separate Einführung voran. Aus diesem Grund beginnt die Untersuchung mit einer Einführung in die Publikations- und Editions-geschichte des Romans. Dieses Grundlagenkapitel soll einen näheren Einblick in die Entstehungssituation geben und gleichzeitig strukturelle und organisatorische Differenzen zwischen den Fassungen erörtern. Zwei folgende Kapitel diskutieren Brochs Werttheorie und die Aspekte erinnerungstheoretischer Literaturanalyse. Nachdem diese Kapitel einen Einstieg in das Thema ermöglicht haben, liegt der Fokus nun auf den unterschiedlichen Themenschwerpunkten und Konfliktfeldern. Fassungsvergleichend sollen die Themengebiete vorgestellt und in den historischen Kontext eingeordnet werden. Danach werden sie in Bezug auf ihre Darstellung, Wirkung und Entwicklung im Rahmen des Romankomplexes diskutiert. Der erste umfangreiche Themenkomplex steht im Zeichen des Geschlechterkonfliktes, der in der *Verzauberung* unter anderem unter Hinzuziehung der griechischen Mythologie, der zeitgenössischen Geschlechterdebatte und der Vereinnahmung der Mutterrolle durch den Nationalsozialismus behandelt wird. Brochs Nachlassroman wird im Kontext zeitgenössischer Debatten verortet, gleichzeitig liegt der Schwerpunkt des Kapitels auf den mythischen, aber auch den zeitgenössischen Aspekten von Mutterschaft und Geschlecht, die im Kontext des Romans zu Machtkonflikten führen und direkt auf die soziale, gesellschaftliche und politische Situation einwirken. Hieran anknüpfend befasst sich das nächste Kapitel mit der Verortung von Glaubensfragen, Opferungsfantasien und Erlösungshoffnungen, die in Brochs Roman von einem beständigen Konflikt zwischen Gut und

Böse dominiert werden. So schildert der Roman den Einfluss des Bösen, indem er eine traditionelle Teufelsfigur mit der aktuellen politischen und gesellschaftlichen Lage verbindet. Parallel hierzu ist die Handlung eng an einen mythischen Götterkonflikt gebunden, welchen sie als Folie für zeitkritische Ausführungen nutzt. Verschiedene und divergierende Erlösungs- und Opferungskonzepte werden dieser Entwicklung unterstützend und negierend entgegengestellt. Anschließend an Brochs intensive Beschäftigung mit dem Phänomen des Massenwahns diskutiert der folgende Abschnitt die Frage, wie eine Massenbewegung entstehen kann und überträgt die Vorgänge, Perspektiven und Gegenströmungen auf die Romanhandlung. Der Massenwahn ist dementsprechend an die aktuellen Entwicklungen und den Zeitgeist gekoppelt. Der Mikrokosmos des Bergortes fungiert als Reißbrett, auf welchem die deutschen, europäischen und globalen Entwicklungen angesichts des nationalsozialistischen Terrors vorausgedeutet werden. Die Gewalteskalation wird so zu einer Vorwegnahme künftiger Ereignisse. Das Themenfeld der Medizin dient einer abstrakteren Betrachtung. In der befürchteten ›Krise der modernen Medizin‹ wird nicht nur die Negation faustischen Strebens deutlich gemacht, auch die innere Emigration des homodiegetischen Erzählers findet hier ihre Entsprechung. Parallel fungiert die Debatte erneut nicht nur als dualistische Auseinandersetzung zwischen den Kampfbegriffen ›Natur- und Schulmedizin‹, sondern auch als komplexe Situierung unterschiedlicher Strömungen und Gegebenheiten. Die Schlussbetrachtungen bündeln die Erkenntnisse der vorangegangenen Kapitel und bieten einen abschließenden Überblick.

2. Die Verzauberung – eine unendliche Geschichte

2.1 Zur Problematik der Entstehungsgeschichte

Mit dem Werk Hermann Brochs hat es die besondere Bewandnis, daß sein hohes Renommee, geflissentlich gefördert von den Wasserträgern der Germanistik, einer kritischen Lektüre nicht ohne weiteres standhält. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, wie ungesichert seine Stellung gerade im Rahmen der österreichischen Literatur geblieben ist.¹

So spitzzünftig urteilen nur wenige, dennoch ist eine Untersuchung der Werke Hermann Brochs auch heute noch zu begründen. Was ist Broch denn nun? Überschätzt, unterschätzt, hochstilisiert, verkannt – die Meinungen sind ebenso vielfältig wie das Œuvre des Schriftstellers und ein befriedigendes und allgemeingültiges Urteil ist kaum möglich. Dieses Kapitel soll aber nicht nur ein ›Wasserträger‹ Brochs sein. Das Ziel ist stattdessen, Hermann Brochs Nachlassroman und seine Editions-geschichte einzuordnen und im Vorfeld einer genaueren Analyse zu beschreiben.² *Die Verzauberung* erweist sich aus verschiedenen Gründen als schwer zugänglich, strittig und vielleicht sogar als fragwürdig. Ein Grund hierfür ist in der unübersichtlichen und sogar widersprüchlichen Editions-geschichte zu finden. Hermann Brochs

1 Sebald, Winfried Georg: Unheimliche Heimat. Essays zur österreichischen Literatur, S. 118.

2 Eine ausführliche Biografie Hermann Brochs kann innerhalb dieser Arbeit nicht realisiert werden. Für detaillierte Informationen über den Autor und seinen Lebens- und Schaffensweg sei auf die hervorragend ausgearbeitete Biografie von Paul Michael Lützeler verwiesen (Lützeler, Paul Michael: Hermann Broch. Eine Biografie. Frankfurt a.M. 1985). Ebenso erwähnenswert erscheint die kürzere und überblickshafte Biografie von Manfred Durzak (Durzak, Manfred: Hermann Broch. überarbeitete Neuauflage. Hamburg 2001).

Nachlasswerk ist in drei Fassungen erhalten geblieben, die in unterschiedlichem Bearbeitungsstand verharren. Sein eigener Anspruch an den Roman zeichnet sich in seinen Briefen deutlich ab:

Ich meine, daß es geglückt ist. Natürlich kann ich mich täuschen, es ist ja noch zu nahe, aber ich habe den Eindruck, daß es wirklich der erste *religiöse* [Herv. i.O.] Roman werden wird, nämlich einer, wo das Religiöse nicht in Gottesstreitertum usw. liegt, sondern im Nacherleben. Soweit es den Erd- und Mutterkult betrifft, glaube ich, daß der erste Band richtig angesetzt ist. (KW 13/1, S. 385f.)

Das obige Zitat aus einem Brief an Daisy Brody offenbart bereits Brochs Plan, denn anstelle des heute vorliegenden Romans sollte neuerlich eine Trilogie erscheinen. Es stellt sich also auch die Frage, warum er diesen Plan nicht weiterverfolgen konnte und wie sich der Roman stattdessen entwickelt hat. Eine vollständige Rekonstruktion der Abläufe und Ursachen ist jedoch nicht möglich, denn die Entstehungsgeschichte der *Verzauberung* ist trotz umfangreicher Forschungsarbeit von Leerstellen und Fragezeichen geprägt.³ Das ursprünglich geplante Romanprojekt, der sogenannte *Filsmann*-Roman, wird von Broch bereits 1930, also während seiner Arbeit an den *Schlafwandlern* erwähnt und begleitet Broch bis 1934. Lützelers stellt in seinem Bericht aus dem Jahr 1983 die Entwicklung des Romanprojektes dar und begründet den Abbruch des *Filsmann*-Romans vor allem mit der gewandelten Situation in Deutschland.⁴ Die ursprünglich erwogene Idee einer Erweiterung der *Schlafwandler*-Reihe und einer daraus entstehenden Kritik an den Verhältnissen der Weimarer Republik ist einerseits wegen zahlreicher anderer Projekte in den Hintergrund getreten und andererseits aufgrund des Machtantritts Hitlers nicht länger relevant.⁵ Stattdessen scheint nun der religiöse Roman, den Broch in seinem Brief beschreibt, an Bedeutung zu gewinnen. Es ist zu vermuten, dass sein bereits vorher bestehendes Interesse an Massenbewegungen und vor allem seine Werttheorie ihn in diese Richtung gelenkt haben.⁶ Brochs Intention hat sich gewandelt, er bezieht sich verstärkt auf die Wertproblematik und die erwartete europäische Katastrophe und setzt diese in Bezug zu religiösen und mythischen Themenkomplexen. Aufgrund dessen beginnt er mit einem intensiven Studium religiöser Texte. Er plant eine Schilderung des Wertverfalls mittels religiös-mythischer Darstellungsverfahren. Hierbei ist ein weiteres Spezifikum des brochschen Schreibens zu berücksichtigen, denn er fühlt sich, ob schon das Ziel ein religiöser Roman ist, nicht an eine Religion gebunden:

3 Vgl. Lützeler, Paul Michael: Forschungsbericht. Hermann Brochs *Die Verzauberung* – Darstellung der Forschung, Kritik und Ergänzendes. In: ders. (Hg.): Brochs *Verzauberung*. Materialien. Frankfurt a.M. 1983, S. 239–290, hier S. 239ff.

4 Vgl. ebd., S. 240.

5 Vgl. ebd.

6 Vgl. ebd.

Das ergibt natürlich weder ›katholische‹, noch ›protestantische‹, noch ›jüdische‹ Dichtung, sondern ist im Gegenteil von jedweder, also auch von jeder Glaubensdogmatik frei [...] Die Welt ist für vielerlei Esoterisches reif, weil das Esoterische, Religiöse, Mythische in der Seele eines jeden Menschen webt und lebt und auch gefühlt wird. (KW 13/1, S. 300)

Die *Verzauberung* hat sich aus den vorherigen Bruchstücken des *Filsmann*-Projektes entwickelt⁷ und dennoch einen gänzlich anderen, wesentlich tiefergehenden und hochpolitischen Weg gewählt. Die Broch-Forschung hat sich im Laufe der Zeit ausgiebig mit der Frage beschäftigt, wie sich der zweite und dritte Teil des *Bergromans* entwickelt hätten. Die Vermutungen sind vielfältig und äußerst vage, aber tendenziell dominieren zwei Thesen: So vermutet die eine Gruppe, Broch hätte in den folgenden Teilen Agathe und ihr Kind ins Handlungszentrum gerückt und eine religiöse Erlöserfigur geschaffen.⁸ Lützeler hingegen vermutet, im Anschluss an Mecklenburg und unter Berücksichtigung des *Filsmann*-Projektes, dass Broch den zweiten Teil der Handlung in der Stadt angesiedelt hätte, um so dem stets durchscheinenden Stadt-Land-Konflikt zu entsprechen.⁹ Auch wenn Lützelers These nachvollziehbar ist, muss angemerkt werden, dass es schlussendlich Vermutungen sind, die nicht abschließend belegt werden können. Die Entstehung der *Verzauberung* ist trotz Brochs umfangreichem Briefnachlasses nicht vollends rekonstruierbar. So scheint es, dass eine Urfassung¹⁰ des Romans zwischen Januar 1935 und der Zeit von Brochs Aufenthalt in Laxenburg im selben Jahr entstand. Von der Existenz dieser Fassung wird in der Sekundärliteratur jedoch kaum berichtet. Lützeler belegt ihre Existenz anhand von Briefen Brochs aus dem April 1936.¹¹ Diese *Ur-Verzauberung* wurde vermutlich von Emmy Ferand, die Broch in Laxenburg beherbergte, im Jahr 1938 vernichtet. Schloss Laxenburg wurde im Zuge des ›Anschlusses‹ Österreichs von deutschen Soldaten besetzt und Ferand verbrannte aus Furcht diverse Schriften und Briefe, die Broch ihr vorher in Verwahrung

7 Vgl. ebd., S. 242.

8 Vgl. ebd., S. 241.

9 Vgl. ebd., S. 242.

10 Im Folgenden spreche ich von Urfassung, um keine Missverständnisse in Bezug auf die Einteilung in erste Fassung/*Die Verzauberung*, zweite Fassung und dritte Fassung zu riskieren. Die erste Fassung ist also der Text, der unter dem Titel *Die Verzauberung* bekannt ist, auch wenn es bereits eine vorherige erste Fassung gab.

Die Entstehung ist folgendermaßen zu gliedern:

Anfang 1935 = Urfassung

1935/1936 = *Die Verzauberung*

1936 = Zweite Fassung

1950/51 = Dritte Fassung

11 Vgl. Lützeler: Forschungsbericht, S. 243.

gegeben hatte.¹² Bei der Fassung, die heute als *Die Verzauberung* und bei Kress und Maier als *Bergroman. Erste Fassung* bekannt ist, handelt es sich also um eine erste Überarbeitung der ursprünglichen Fassung. Im Gegensatz zu dieser Fassung ist die Entstehungszeit der nachfolgenden Entwürfe eindeutiger einzugrenzen. Durzak¹³ und insbesondere Lützeler¹⁴ (vgl. KW 3) haben sich intensiv mit der Entstehungschronologie des Romans beschäftigt und aufgrund ihrer Ergebnisse ist davon auszugehen, dass die heutige erste Fassung, die Suhrkamp unter dem Titel *Die Verzauberung* veröffentlichte, im Januar 1936 fertiggestellt wurde. Diese Fassung war jedoch lediglich als Arbeitsfassung¹⁵ gedacht, aus welcher die spätere Veröffentlichung hervorgehen sollte. Broch begann Mitte Februar 1936 mit einer weiteren vollständigen Überarbeitung des Romans. Diese Überarbeitung geriet ins Stocken und wurde aus persönlichen und politischen Gründen mehrfach unterbrochen (vgl. KW 3, S. 409). Am 13. März 1937 wurde Broch in Altaussee von Nationalsozialisten verhaftet und wegen Kommunismusverdachts drei Wochen inhaftiert. Letztendlich hatte er im Gegensatz zu den vielen anderen Opfern des nationalsozialistischen Regimes das Glück, dass sich der zuständige Landrat für seine Freilassung einsetzte.¹⁶ Die folgenden Wochen verbrachte Broch in verschiedenen Verstecken, diese Lebenssituation und die anschließende Emigration verunmöglichten die weitere Überarbeitung des Textes.¹⁷ Auch da Broch die politische Brisanz des Romans in der aktuellen Situation richtig einschätzte und die Manuskripte der ersten und der unvollständigen zweiten Fassung sicherheitshalber Bekannten anvertraute, war eine Wiederaufnahme des Projektes lange Zeit nicht möglich.¹⁸ So gingen die Unterlagen zeitweise verloren und Broch erhielt sie nur unvollständig und zeitverzögert zurück (KW 13/2, S. 23f.). Parallel zu den politischen Entwicklungen blieben Broch die konzeptionellen Probleme des Romanprojektes nicht verborgen: »Die Verbindung der ursprünglich religiösen mit der mythischen Konzeption wollte ihm nicht gelingen. Es kam zu einem Widerstreit der Intentionen.«¹⁹ In Folge der Ereignisse ruhte der Roman. Die Arbeit an Brochs Großprojekt, dem *Tod des Vergil* (dt./engl. 1945), bündelte fortan seine Energie, zugleich vertiefte der Autor sich in zahlreiche literarische, philosophische, soziale und politische Projekte. Das *Bergroman*-Projekt

12 Vgl. ebd.

13 Vgl. Durzak, Manfred: Hermann Broch: Dichtung und Erkenntnis. Studien zum dichterischen Werk. Stuttgart 1978.

14 Vgl. u. a. Anhänge der kommentierten Werkausgabe: Hermann Broch. *Die Verzauberung*: Lützeler (Hg.). Frankfurt a.M. 2016 und Lützeler, Paul Michael: Biografie. In: ders., Michael Kessler (Hg.): Hermann-Broch-Handbuch, S. 3–90, hier S. 24.

15 Vgl. Durzak: Hermann Broch: Dichtung und Erkenntnis, S. 132.

16 Vgl. Lützeler: Hermann Broch. Eine Biografie, S. 220f.

17 Vgl. ebd., S. 410.

18 Vgl. Lützeler: Forschungsbericht, S. 245f.

19 Vgl. Durzak: Hermann Broch: Dichtung und Erkenntnis, S. 135.

wurde dabei zwar nie außer Acht gelassen, blieb aber vorerst zweitrangig. Dennoch veröffentlichte Broch mehrere Auszüge (vgl. KW 3, S. 402ff.) und setzte sich wegen einer weiteren Publikation mit Verlagen in Verbindung (vgl. KW 3, S. 410). In Folge seines verstärkten wissenschaftlichen Interesses an den Prozessen des Massenwahns rückte das Romanprojekt wieder in den Fokus: Denn der Verlag Knopf machte die Veröffentlichung seiner Massenwahnschriften von der Veröffentlichung eines zusätzlichen Romans abhängig. Broch bot also das Fragment des *Bergroman* an und versprach eine zeitnahe Bearbeitung und Fertigstellung.²⁰ Diese dritte Überarbeitung konnte er nicht vollenden. Am 30. Mai 1951 starb Hermann Broch an den Folgen eines Herzinfarkts. Wie dieser kurze Überblick belegt, hat *Die Verzauberung* in ihrer fast zwanzigjährigen Konzeptionsphase zahlreiche Höhen und Tiefen erlebt, sie wurde mehrfach überarbeitet, neu konzeptioniert, sogar verbrannt, verloren und wiedergefunden, nochmals überarbeitet und doch nie fertiggestellt. Bevor die einzelnen Fassungen ins Zentrum rücken, steht ein weiteres Problem im Raum, nämlich der Titel. Hermann Broch hat sich in der gesamten Zeit der permanenten Überarbeitung und Reflexion nicht für einen Titel entscheiden können. Zu Beginn der Ideensammlung und Konzeption spricht er meist von dem »religiöse[n] Roman [Herv. i.O.]« (KW 13/1, S. 385). Zu diesem Zeitpunkt plant er jedoch noch eine Trilogie, die als Gegenpart der vorangegangenen *Schlafwandler* fungieren soll und sich mittels einer traditionellen Erzählinstanz der Frage der Irrationalität nähern könnte.²¹ Diese hätte vielleicht den Namen *Demeter* getragen und stände so in direkter Verbindung zu den Mutterrechts- und Maternitätskonzepten Klages und Bachofens. Der Name bleibt auch nach der Neukonzeptionierung unbestimmt: *Bergroman*, *Verzauberung*, *Bergesruh*, *Demeter* – all diese Titel werden von Broch in Erwägung gezogen, aber nicht abschließend bestätigt.

2.2 Editionsgeschichte

Doch nicht nur die Produktionsbedingungen des Romans sind komplex und von Brüchen und Neuanfängen begleitet, die Veröffentlichung unterliegt ähnlichen Problemen. Nach Brochs Tod im Mai 1951 nimmt man von dem unfertigen Romanprojekt vorerst keine Notiz. Vorab waren einzelne Auszüge veröffentlicht worden (vgl. KW 3, S. 402f.), anhand derer vor allem der angloamerikanische Raum Parallelen zu Thomas Manns *Doktor Faustus* zu erkennen glaubte.²² Eine vollständige Veröffentlichung rückt jedoch in weite Ferne. 1953 erschien schließlich ein Konglomerat aller

20 Vgl. ebd., S. 156f.

21 Vgl. ebd., S. 132.

22 Vgl. Lützelers Forschungsbericht, S. 277f.

drei Fassungen im Rhein-Verlag. Die Bearbeitung der Fragmente erfolgte durch Felix Stössinger und erschien unter dem Titel *Der Versucher*. An dieser Stelle soll kein abschließendes Urteil über die editorischen und qualitativen Aspekte dieser Veröffentlichung abgegeben werden, Stössingers Fokus liegt auf der Lesbarkeit des Romans und konzentriert sich somit auf eine möglichst große Reichweite. Der Text entstand aus einer Zusammenlegung aller drei Fassungen. Wie Durzak richtig anführt, bleibt jede Stilabsicht Brochs in der Bearbeitung Stössingers unbeachtet.²³ Dieser Umstand führt dazu, dass ein vollkommen neuer Text entsteht, der für literaturwissenschaftliche Analysen des brochschen Romans kaum geeignet ist. Problematisch sind die Änderungen Stössingers, die den Inhalt und den Stil umformen: »Stössinger geht also hier nicht nur sehr eigenwillig mit dem Originaltext Brochs um, sondern mindert auch dessen künstlerische Substanz.«²⁴ Dennoch muss Stössingers *Versucher* zugutegehalten werden, dass er den Weg für eine erste Rezeption des Romans ebnet. Erst 1969 erscheint eine textkritische Ausgabe des *Bergroman*-Komplexes, die alle drei Fassungen und einen zusätzlichen Anmerkungsband in sich vereint. Frank Kress und Hans Albert Maier machen das Nachlassprojekt Brochs in einer kleinen Auflage für die Allgemeinheit zugänglich. Auch wenn die Kapiteltrennung an einigen Stellen unscharf verläuft (vgl. KW 3, S. 394), erschließt diese Edition den Zugang zu allen drei Fassungen und stellt somit die Grundlage einer umfangreichen Analyse dar.²⁵ Erst 1976 erscheint unter der Herausgeberschaft von Paul Michael Lützeler im Rahmen der Kommentierten Werkausgabe bei Suhrkamp die erste Fassung des *Bergroman*-Komplexes mit relevanten Anmerkungen und Kommentaren. Seitdem hat sich der Titel *Die Verzauberung* etabliert, ein Titel, den auch Broch regelmäßig in Erwägung zog.

2.3 Die Fassungen in einem kurzen Überblick

Die erste Fassung ist eine reine Arbeitsfassung, die nie für die Veröffentlichung bestimmt wurde, sie umfasst Vor- und Nachwort und alle zwölf Kapitel. Die Handlung weicht kaum von den späteren Fassungen ab. Der Erzähler, ein alter Landarzt, berichtet retrospektiv in einer tagebuchartigen Form von den Ereignissen der vergangenen Monate. Der fremde Wanderer, Marius Ratti, gelangt in das abgelegene Alpendorf und zieht die Dorfbewohner*innen schrittweise mit unterschiedlichen Versprechen, etwa Gold zu suchen oder die Menschheit zu erlösen, auf seine Seite.

23 Vgl. Durzak: Hermann Broch: Dichtung und Erkenntnis, S. 146.

24 Durzak: Hermann Broch: Dichtung und Erkenntnis, S. 149.

25 Aufgrund dessen nutzt diese Untersuchung, die von Lützeler herausgegebene *Verzauberung* als Textausgabe der ersten Fassung und greift für die zweite und dritte Fassung auf die *Bergroman*-Ausgaben von 1969 zurück.

Ihm tritt eine weise alte Frau entgegen. Mutter Gisson verkörpert die alteingesessene Weisheit und Heilkraft, doch auch sie kann den Wandel nicht aufhalten. Kurzzeitig verfällt sogar ihr Freund, der Landarzt, dem Massenwahn des falschen Erlösers, infolgedessen wird die Enkelin Mutter Gissons geopfert und der Calvinist Wetchy im Laufe eines Pogroms fast ermordet. Schlussendlich stirbt Mutter Gisson einen versöhnlichen Tod und Agathe und ihr ungeborener Sohn werden die Hoffnungsträger für eine bessere Zukunft.

Die zweite Fassung, obgleich quantitativ umfangreicher als die erste Fassung, bricht im achten Kapitel ab. Wie Durzak feststellt²⁶, unterscheidet sich die Handlung kaum von der Darstellung der ersten Fassung. Der quantitative Unterschied ist vor allem durch die sprachlichen und lyrischen Elemente bedingt, so erweitert und ergänzt Broch die Dialoge und fügt teilweise ausufernde Naturbeschreibungen und lyrisch-übersteigerte Passagen der Reflexion und Kontemplation ein. Auch die Reflexionsphasen des homodiegetischen Erzählers werden ausgebaut und bedingen tiefergehende Ausführungen zum Wertkonflikt. Teilweise verschiebt und ergänzt Broch die eingefügten Sagen. Obwohl die Sprache lyrischer und poetischer gestaltet ist, sei zudem darauf hingewiesen, dass die Einführung der Agathe, die in der ersten Fassung sehr lyrisch und ins Esoterisch-Jenseitige mündend dargestellt wird, hier deutlich prägnanter ist. Durch diese Änderung erscheint Agathe selbstbestimmter, ein Umstand, der ihre spätere Funktion als neue Demeter unterstützt. Insgesamt ist festzustellen, dass die zweite Fassung zahlreiche Leerstellen füllen kann und den Figuren mehr Raum für Charakterisierungen und Beziehungsdynamik gewährt. Dies gilt auch für den homodiegetischen Erzähler, der in der zweiten Fassung reflektierter und nachvollziehbarer agiert. Figuren wie der Schmied und Suck, aber auch der Bergmathias werden ausgebaut und auch der angedeutete Konflikt zwischen dem Vorbeter Gronne und dem ehemaligen Bader Reppan erhält eine erklärende Historie. Zusätzlich werden fehlende Verbindungen in Bezug auf die Dorfpolitik und ihre internen Konflikte erläuternd einbezogen. Aufgrund dieser Erweiterungen und Ergänzungen präzisiert und verstärkt die zweite Fassung Marius Rattis Eigenschaften als Teufelsfigur und Massenführer. Auch wenn Broch zahlreiche Namen ändert und Figuren ergänzt, sind die gravierenden Unterschiede vor allem auf der sprachlichen Ebene anzusiedeln.

Die dritte Fassung, die bereits im fünften Kapitel abbricht, unterscheidet sich nun nochmals wesentlich deutlicher von ihren Vorläufern, so enthält sie kein Vorwort und setzt stattdessen in medias res ein. Darüber hinaus ist sie wesentlich geraffter und sprachlich klarer. In der Sekundärliteratur wird der Grund häufig in einer Entwicklung Brochs gesehen, er habe seinen »Altersstil«²⁷ (vgl. KW 9/2, S. 212–232) entwickelt:

26 Vgl. Durzak: Hermann Broch: Dichtung und Erkenntnis, S. 132f.

27 Vgl. ebd., S. 137.

Ist gerade für die zweite Fassung eine Anreicherung des Vokabulars als Korrelat der sinnlichen Eindrücke kennzeichnend, so gilt für die Sprachgebung der dritten Fassung nun eher das Gegenteil: eine Reduzierung des Vokabulars auf einige zentrale Sprachbilder und statt dessen [sic!] eine Betonung der Satzstruktur als Ausdrucksträger.²⁸

Gerade die dritte Fassung stände unter dem Einfluss Kafkas und des kurz vorher erschienenen großen Romans von Thomas Mann, dem *Doktor Faustus*. Broch strebe eine wesentlich dichtere Anlehnung an seine parallel entstehenden Studien zum Massenwahn an.²⁹ Hier widerspricht Lützeler, er sieht den Grund für die sprachliche Verknappung und den Stilwandel in einem wesentlich banaleren Umstand, nämlich in der Tatsache, dass der Knopf-Verlag den Roman zwar veröffentlichen wollte, aber in englischer Sprache. Broch hätte sich – laut dem existierenden Vertrag – an den Übersetzungskosten beteiligen müssen. Für den stets mit Geldproblemen hadern den Autor ein entscheidender Grund, das Buch möglichst knapp zu halten.³⁰ Durzak betont, dass man der dritten Romanfassung die Verbindung mit der Massenwahntheorien deutlich anmerke und deshalb eine starke Politisierung des Marius feststellbar sei.³¹ Es stellt sich bei näherem Hinsehen jedoch die Frage, ob die Kürze des Fragments, das weit vor dem Ausufernden des Massenwahns abbricht, einen derartigen Rückschluss zulässt. Zumal inhaltlich erneut nur wenige Abweichungen festzustellen sind. Stattdessen ist es vor allem die Sprache, die einen eindeutigen Wandel erkennen lässt. Sämtliche lyrischen Elemente sind aus der Fassung gestrichen und werden durch einen präzisen und wesentlich kürzeren Stil ersetzt. Lützeler folgend, kann deshalb nicht von einer so eindeutigen inhaltlichen Schwerpunktverschiebung ausgegangen werden (vgl. KW 3, S. 392). Vermutlich ließ Durzak sich in seiner Beurteilung von einem Exposé aus dem Jahr 1940 leiten, in dem Broch den Romaninhalt nochmals beschreibt und eine zentrale Änderung vornimmt. Nach dieser Planung soll Mutter Gisson selbst das Mordopfer sein:

Die Dinge nehmen nun immer besessenere Gestalt an – u.z. unter anscheinend vernünftigen Motivierungen –, das Unglaublichste wird geglaubt, heidnische und mythologische Vorstellungen brechen auf, alle sadistischen Triebe werden freigemacht, und schließlich in einer Art heidnischen Opferfeier, zu der ein Kirchweihfest ausartet, fällt die Gegenspielerin der Eindringlinge, eine alte und weise Frau, in der sich die Güte der Humanität verkörpert, dem Toben zum Opfer: es ist, als ob die Muttergesellschaft nochmals vernichtet hätte werden sollen. Nach dieser Klimax beginnt das Dorf sich wieder zu zivilisieren, sogar der Narr, welcher

28 Ebd., S. 138.

29 Vgl. ebd., S. 138.

30 Vgl. Lützeler: Forschungsbericht, S. 250.

31 Vgl. Durzak: Hermann Broch: Dichtung und Erkenntnis, S. 138f.

nunmehr die Dorfherrschaft ergriffen hat, fügt sich wieder in den Alltag ein, aber Menschliches ist für immer verloren gegangen. (KW 3, S. 392)

Hermann Broch plant 1940 tiefgreifende Änderungen, ob er diese in seine tatsächliche Überarbeitung im Jahr 1950 einfügen wollte, ist nicht mehr zu erkennen. Wenn er diesem Konzept entsprochen hätte, wäre des Ende dieser Fassung wesentlich weniger versöhnlich, aber vielleicht etwas realistischer ausgefallen. Mutter Gissons Ermordung und der erwartbare Verlust der Humanität sind in der Planung von 1940 jedoch in Anbetracht der Verbrechen des Nationalsozialismus nachvollziehbare Änderungen, welche sich in der existierenden dritten Fassung nicht abzeichnen. Neben den drei überlieferten mehr oder weniger fragmentarisch gebliebenen Fassungen sind zwei apokryphe Szenen erhalten geblieben, die beide aus Brochs amerikanischer Zeit stammen und kurz nach seiner Ankunft 1938 verfasst worden sein dürften.³²

Entwurf A beschreibt am Beispiel des Vorbeters Gronne die Entwicklung des Wahns, welcher Marius Ratti als Gottes Gesandten versteht. Neben diesem Beispiel einer Verzauberung bittet Irmgard den homodiegetischen Erzähler in diesem Auszug deutlich um Hilfe und Rettung vor Marius Einflussnahme. Zusätzlich enthält die Szene einen Hinweis Brochs, welcher belegt, dass er plante den Hund des Erzählers, Trapp, vergiften zu lassen. Dieser Entwurf verstärkt die Bedrohlichkeit der Situation und belegt die Gefahr deutlich.

Entwurf B geht auf die Inbesitznahme des Waldes ein, parallel hierzu werden verschiedene Formen des Wahns dargestellt. Während der geistig zurückgebliebene Dominik von Agathe aus dem Wahn erlöst werden kann und auch die Rolle des Schmieds stärker differenziert wird, tritt Milands Verzauberung noch deutlicher zutage, denn dieser bestätigt das künftige Opfer der Tochter.

Beide Szenen belegen, dass Broch den Fokus erneut auf die Verzauberung und den Massenwahn legt, gleichzeitig belegen die Szenen auch die konzeptionellen Probleme Brochs. Wie die vorherigen Ausführungen verdeutlicht haben, unterscheiden die Fassungen sich vor allem aufgrund ihres Bearbeitungsstandes und ihrer sprachlichen Gestaltung. Die angesprochenen Differenzen sollen anhand eines kurzen Textauszuges vorab verdeutlicht werden. In der ersten Fassung heißt es:

Irmgard Miland war eine Gisson, ihre Mutter war eine Gisson, aber die echtste Gisson war ihre Großmutter, obwohl der Name Gisson nur der erheiratete war. Bei Frauen so starker Art empfindet man es stets als Ungehörigkeit, daß sie des eigenen Namens verlustigt werden, statt ihn auf Tochter und Enkeltochter und Aber-Enkeltochter zu vererben. (KW 3, S. 34)

32 Vgl. Kress, Frank; Maier, Hans Albert: Hermann Broch. *Bergroman*. Kritische Ausgabe in vier Bänden. Entstehungsvarianten und Anmerkungen. Frankfurt a.M. 1969, S. 256.

Die zweite Fassung sagt hierzu:

Ja, die Wenter Irmgard und ihre Mutter, die Wenter-Bäuerin, durften als echte Gissons gelten, aber in Wirklichkeit wurde der Name – fremdländisch klingen wie einige andere im Oberdorf – bloß von der Großmutter mit innerem Rechte getragen und nicht, wie man eigentlich annehmen müßte, von demjenigen, der matrikelmäßig darauf Gebühr hat, von Mutter Gissons Sohn, dem Matthias³³. Dabei ist dieser Matthias nach allem, was die Leute erzählen, in vieler Beziehung seinem Vater nachgeraten, hager und groß und rotbärtig und scharfäugig, mit außerordentlicher Körperkraft und einem treffsicheren, allerdings bedächtigen Verstande begabt, und jedermann leuchtet es ein, daß er gleich dem Vater die Jägerei betreibt; er könnte also weitestgehend als dessen vollwertiger Nachfolger betrachtet werden, indes die Leute wollen nicht: für sie ist und bleibt er der Jäger-Matthias oder Berg-Matthias; und nur Mutter Gisson ist Mutter Gisson. [...] Zwar unentwegt und vielleicht sogar in ständigem Maße der lebendigen Welt zugekehrt, berührte sie [Mutter Gisson, D.L.] das Entschwundene mit keinem Worte, achtete streng darauf, daß es der Zone des Realen für immer entrückt bleibe, nicht einmal ein Bild des entschlafenen Gatten duldete sie in ihrer Wohnung, nichts durchbrach ihr Schweigen, allein eben dieses verschwiegene Mittragen der Vergangenheit ins Lebendige hinein, entfaltete das Gewesene zu eindringlicher Gegenwart, brachte den Namen, den sie zum Vermächtnis erhalten hatte, zur lebendigsten Entfaltung, und selbst wenn man es für richtiger befände, daß Frauen so starker Art nicht um den Namen des Gatten willen des eigenen verlustig gingen und daß sie diesen eigenen auf Tochter und Enkeltochter und Aber-Enkeltochter vererbten, es ist der Name »Mutter Gisson« zu einem Begriff wundervoller Gesicherheit geworden, zu einem Begriff voller Würde, und Mutter Gisson erfüllt ihn mit Würde.³⁴

Auch in der dritten Fassung ist diese Passage relevant:

Der tote Jäger Gisson ist heute eine Mythenfigur, nicht nur in Ober-Kuppron, nein, in der ganzen Gegend. Von seinem starken Leben, von seiner starken Ruhe, von seinem starken Tod, der er durch Wildschützenhand erlitten hat, wird allüberall ehrfürchtig gekündet, und fast ist er von Unsterblichkeitsnimbus umwoben. Zwar kennt man sein Grab auf dem Kirchhof, aber er ist nicht eingegangen in die Erde, die seine Gebeine birgt, nein, eingegangen ist er mit seinem Namen und durch seinen Namen in die Frau, die er geliebt und die, stark und groß wie er, das

33 Die Schreibweise des Namens variiert zwischen den Fassungen.

34 Broch, Hermann: *Bergroman*. Kritische Ausgabe in vier Bänden. Zweite Fassung. Frank Kress, Hans Albert Maier (Hg.). Frankfurt a.M. 1969, S. 44ff. Fortan zitiert unter der Sigle BR II, gefolgt von Seitenzahl.

Leben mit ihm geteilt hat; es ist, als hätte dem gewaltigen Mann solch wachsen- des Weiterleben in der Frau geziemt, als sei damit der geheimste Wunsch seiner Stärke erfüllt worden, aufgesaugt sein und seine Wesenheit von der ihren. [...] Schweigend trug sie das Vergangene in die lebende Welt hinein, der sie unent- wegt und vielleicht sogar mit ständig zunehmender Liebe zugekehrt blieb, und ebenhierdurch brachte sie das Gewesene zu eindringlichster Gegenwart, brachte sie den Namen, den sie zum Vermächtnis empfangen hatte, zur lebendigsten Ent- faltung, ihn zum Begriff erhebend, zu einem Begriff wundervoller Gesicherheit und Würde, und da sie ihn mit ihrer eigenen Würde erfüllte, wurde er zu ihrem Alleinbesitz, zum Namen, der ihr allein und nicht einmal mehr dem Sohn zu- kam.³⁵

Alle drei Versionen treffen inhaltlich dieselbe Aussage, nämlich, dass es Mutter Gisson sei, der der Name Gisson gebühre und die sich den alleinigen Anspruch erworben habe.³⁶ Differenzen finden sich in der sprachlichen Ausgestaltung, die in der zweiten Fassung besonders ausgedehnt wird und in der Beschreibung. Broch setzt unterschiedliche thematische und strukturelle Schwerpunkte. Gehen die ersten beiden Fassungen von den weiblichen Familienangehörigen aus, ist es in der dritten Fassung der verstorbene Ehemann, dessen Würde und Lebensenergie Mut- ter Gisson sich nach seinem Tod aktiv aneignet. Statt des natürlichen Übergangs tritt die Prozesshaftigkeit, die in der Liebe beider ihren Ausgang nimmt, in den Vordergrund. Die erste Fassung konzentriert sich auf die Genealogie und verkündet ein matriarchales Grundrecht der Namensgebung für mächtige Frauen. Das Recht der Benennung wird folglich vom Mann auf die Frau verlagert und so der Anspruch Adams negiert (Gen. 2, 20–24, LU). Die zweite Fassung ist differenzierter und plu- ralistischer in der Themensetzung und der sprachlichen Gestaltung. Mutter Gissons Anrecht auf die Macht des Namens und dessen Weitergabe wird erneut bestätigt, doch nun werden die inhaltlichen Schwerpunkte erweitert, neben den männlichen Schwächen in Gestalt des Bergmathias, dessen Erbansprüche somit als unwürdig ausgegrenzt werden, wird bereits an dieser frühen Romanstelle die divergierende Diesseits-Jenseits-Orientierung Mutter Gissons eingeführt. Außerdem betont nur die zweite Fassung durch das Einräumen der Fremdartigkeit des Namens eine familiäre Nähe zu Marius Ratti. Erst die dritte Fassung verlagert den Fokus, nun ist es der tote Jäger Gisson, dessen Unsterblichkeitsnimbus und Heldenmythos auf die

35 Broch, Hermann: *Bergroman*. Kritische Ausgabe in vier Bänden. Dritte Fassung. Frank Kress, Hans Albert Maier (Hg.). Frankfurt a.M. 1969, S. 31f. Fortan zitiert unter der Sigle BR III, gefolgt von Seitenzahl.

36 Interessant ist hierbei, dass die Namensweitergabe auf der weiblichen Seite erfolgen soll, wie Bachofen es dem Matriarchat zuordnet. Den Ausgangspunkt aber prägt der Jäger Gisson, der seinen Namen an seine Witwe weitergibt. Die matriachale Linie beginnt also erst mit Mutter Gisson und nicht bereits bei ihren Ahninnen.

trauernde Witwe übergegangen sind und diese verändert haben. Mutter Gissons Macht kommt somit direkt von einem Mann, nämlich ihrem Ehemann. Ihr Einfluss und ihre Würde sind fest mit der Trauer um seinen gewaltsamen Tod verwoben. Mutter Gissons Einfluss und ihre Funktion in der Dorfgemeinschaft entstammen in dieser Fassung der Liebe, die sie mit ihrem Ehemann auch über dessen Tod hinaus verbindet. Gleichzeitig fällt auf, dass die Verknappung der dritten Fassung an diesem Beispiel nicht belegbar ist. Begründet wird dies durch die inhaltliche Schwerpunktsetzung, denn beide spätere Fassungen schaffen eine direktere Verbindung der verschiedenen Weltbilder und Themengebiete des Romans, die in der Passage eng an Mutter Gissons besonderen Status gebunden ist. Es findet also in beiden späteren Fassungen eine Erweiterung statt, die den Fokus frühzeitig auf die behandelten Themen und Werte lenkt. Offensichtlich wird anhand der Beispiele, dass die Ausgestaltung aller drei Fassungen sowohl in der Quantität als auch in der Schwerpunktsetzung divergiert. Die Unterschiede liegen weniger auf dem Inhalt als vielmehr auf der lyrischen und ästhetischen Gestaltung der Sprache, die in den jeweiligen Schaffens- und Lebensphasen variiert.

3. Werttheoretische Voraussetzungen

3.1 Entstehung und Verortung

Daß das Buch durch den »Zerfall« ein Wagnis geworden ist, habe ich Ihnen bereits früher gesagt: nichtsdestoweniger bin ich der Ansicht, daß eben dieses Wagnis jetzt gewagt werden kann, gewagt werden soll, gewagt werden muß, *weil die Zeit dafür reif ist* [Herv. i.O.].¹ (KW 13/1, S. 150)

In seinem 1931 verfassten Brief beschwört Broch den Anbeginn einer neuen Zeit. Doch wofür ist die Zeit – Hermann Brochs Meinung nach – reif? Für literarische Experimente, für neuartige Formen des Erzählens und philosophische Wagnisse? Brochs Wirken und Schreiben hat zahlreiche Themengebiete erfasst und umkreist: Man denke nur an seine bisher kaum berücksichtigte Völkerbund-Resolution (vgl. KW 11, S. 195–232) aus dem Jahr 1937. Besonders hervorzuheben sind seine werttheoretischen Überlegungen, die er in zahlreichen Essays, Vorträgen und seinem beträchtlichen Briefwerk ausführlich darlegt und innerhalb seiner literarischen Werke darzustellen sucht. Die Überlegungen zur Werttheorie sind bereits sehr früh in Grundzügen entstanden und begleiten den Autor zeitlebens. Insbesondere die Erfahrungen des Ersten Weltkrieges ließen ihn vermuten, dass die empfundene Religionskrise in der Krise der europäischen Moderne ihren Ursprung nahm, hieraus ergibt sich der Ausgangspunkt für Brochs Werttheorie.² Als Angehöriger der Moderne ist Broch zugleich auch ihr Kritiker³, deshalb ist sein Œuvre der Austragungsort seiner Zweifel und gleichzeitig Ausdrucksmittel seiner Hoffnung auf eine Neuschaffung der Wertstrukturen und eine allgemeine Stabilisierung. Anfang der

1 Hermann Broch an Daniel Brody am 5. August 1931.

2 Vgl. Lützel, Paul Michael: Hermann Broch und die Moderne. München 2011, S. 103.

3 Vgl. ebd., S. 110.

1930er-Jahre wagt der Schriftsteller ein besonderes Experiment und beweist seine innovative Erzählkunst, denn er integriert in den dritten Teil der *Schlafwandler*, in 1918. *Hugenuau oder die Sachlichkeit*, den Essay *Zerfall der Werte* und verbindet so Philosophie und Fiktion. Kurz nach der Veröffentlichung des Romans, im Jahr 1933, ergänzt und präzisiert er seine Überlegungen im Rahmen des Vortrages *Das Weltbild des Romans* und in dem Essay *Das Böse im Wertsystem der Kunst*. Die Ausführungen schildern in präziser Weise, wie sich der diagnostizierte Wertzerfall auf die Gesellschaft auswirkt. Hierbei nutzt Broch sein eigenes künstlerisches Wirkungsfeld und erläutert die Entwicklungen, die die Moderne prägen und das politische, soziale und künstlerische Leben und Schaffen destabilisieren. Seine Ausführungen finden dabei stets den Weg vom konkreten einzelnen Wertbereich hin ins Universelle. Brochs Werttheorie steht nicht losgelöst von den Entwicklungen der Umbruchphase, so beeinflussen ihn diverse Strömungen: »die Phänomenologie Husserls, der Logische Empirismus bzw. Neopositivismus des Wiener Kreises (u.a. Schlick, Carnap, Neurath, Menger, Hahn) und der Südwestdeutsche Neukantianismus.«⁴ Insbesondere Rickert⁵, aber auch Nietzsche⁶, Weber⁷ und Wittgenstein⁸ (KW 13/1, S. 151) üben in unterschiedlichem Maße Einfluss auf Broch aus. Er verharnt dabei weder im Rahmen seines philosophischen Schaffens noch in seinen politischen Abhandlungen auf der theoretischen Ebene, sondern setzt sich mit seinen Theorien und Überlegungen auch auf dem literarischen Parkett auseinander und experimentiert mit seinen Erkenntnissen.⁹ Neben der klar gekennzeichneten Einbindung in die *Schlafwandler* prägt die Werttheorie auch Brochs spätere Werke, wie diese Arbeit anhand der *Verzauberung* darstellen wird. Innerhalb der Untersuchung liegt der Fokus auf

4 Borgard, Thomas: Philosophische Schriften. In: Michael Kessler, Paul Michael Lützeler (Hg.): Hermann-Broch-Handbuch. Berlin/Boston 2016, S. 359–401, hier S. 359.

5 Vgl. ebd.

6 Lützeler weist auf die Einflussnahme Nietzsches hin und hebt auch die Sorge Brochs hervor, Nietzsches Thesen könnten zweckentfremdet werden und Diktatoren als Begründung dienen. Vgl. Lützeler: Hermann Broch und die Moderne, S. 104f.

7 Sowohl Lützeler als auch Fetz verweisen auf die Nähe der brochschen Systemtheorie zu Weber, aber auch zu der späteren Theorie Luhmanns. Lützeler betont jedoch auch auf die Differenzen, so sei Broch nicht davon ausgegangen, dass die Politik ausreichende und Konflikte neutralisierende Rahmenbedingungen schaffen könne. Vgl. Lützeler: Hermann Broch und die Moderne, S. 113f. und Fetz, Bernhard: Das unmögliche Ganze. Zur literarischen Kritik der Kultur. München 2009, S. 174.

8 Vgl. hierzu u.a. ein Brief von Hermann Broch an seinen Verleger, Daniel Brody, vom 05.08.1931, indem Broch explizit auf Wittgenstein verweist. (KW 13/1, S. 151).

9 Wie Borgard betont, soll nicht der Eindruck entstehen, Brochs Philosophie könne vollends aus sich heraus besprochen werden oder uneingeschränkt auf das literarische Werk übertragen werden. Sie ist in den Kontext seiner Zeit eingebettet und dient in dieser Arbeit vor allem einem weiterführenden Verständnis des Autors und seiner Thesen. Vgl. Borgard: Philosophische Schriften, S. 359.

einer Nutzbarmachung der Werttheorie für die folgende Analyse des Nachlassromans. Dennoch soll kurz auf die widersprüchliche Bewertung in der Forschungsliteratur hingewiesen werden, denn erneut scheiden sich an Brochs Schriften die Geister. Während Karl Menges im Rahmen seiner *Kritischen Studien zur Wertphilosophie Hermann Brochs* gar von autistischen Implikationen¹⁰ spricht und Broch eine verdrängte »ideologische Nähe zum Faschismus«¹¹ unterstellt, heben andere Texte die Scharfsinnigkeit¹² der brochschen Philosophie deutlich hervor.¹³

3.2 Grundzüge der brochschen Werttheorie

Das Wagnis kann gewagt werden, so äußert Broch sich gegenüber Brody und bezieht sich auf den experimentellen Charakter, den die *Schlafwandler* durch Integration des Essayistischen in das Fiktionale und die damit verbundene Grenzüberschreitung erfahren. Doch auch auf der Ebene des Philosophischen ist es ein Wagnis, denn Brochs Werttheorie stellt eine unnachgiebige Schilderung der verheerenden Situation des modernen Europas dar. Er bezieht sich hierbei auf sämtliche Teilbereiche des sozialen, wirtschaftlichen, politischen und künstlerischen Lebens und unterzieht sie einer bemerkenswerten Kritik. Bevor ein differenzierter Blick auf Brochs werttheoretische Überlegungen möglich ist, soll der Begriff des Wertsystems definiert werden. Hermann Broch versteht unter dem Wertsystem:

ein Gebilde unendlich vieler Einzelhandlungen, die – von den verschiedenen Angehörigen des Wertsystems ausgeführt – alle dem gleichen unendlich fernen Wertziel zugewendet sind und von diesem Wertziel her ihre Wertung als ethisch oder unethisch empfangen. (KW 9/2, S. 90f.)

Wertsysteme sind flexibel und aktiv und sie streben stets nach der Annäherung an das externe Ziel:

Die Entwicklung strebt vom Irdischen, vom Gewesenen, vom Sichtbaren und Definierbaren zum absoluten Ziel hin, das in seiner Unendlichkeit unsichtbar ist und

10 Vgl. Menges, Karl: *Kritischen Studien zur Wertphilosophie Hermann Brochs*. Tübingen 1970, S. 50.

11 Ebd., S. 177.

12 Vgl. Lützeler: Hermann Broch und die Moderne, S. 12.

13 Beispielsweise die bereits erwähnte detaillierte Untersuchung Borgards: Borgard: *Philosophische Schriften*, S. 359–401. Ebenfalls ist auf die Detailanalyse Ritzers zu verweisen: Ritzer, Monika: *Zerfall der Werte – Zerfall der Donaumonarchie? Hermann Brochs österreichisches Modell*. In: Tomislav Zelić, Zaneta Sambunjak, Paul Michael Lützeler (Hg.): *Hermann Broch im Kontext der Donaumonarchie*. Tübingen 2017, S. 45–71.

so wenig definiert werden kann wie Gott selber oder das Schöne an sich oder das Glück an sich oder die Harmonie. (KW 9/2, S. 91)

Die obigen Zitate verdeutlichen die Unerreichbarkeit des Ziels und die Verunmöglichung eines vollkommenen Erfolges, so kann das Ziel des menschlichen Strebens nur in der bestmöglichen Annäherung an das akzeptierte Wertziel liegen. Gemeinsam ist allen Wertzielen das Postulat der Ethik, denn »ethische Forderungen« (KW 9/2, S. 90) bilden die Grundlage aller Wertsysteme. Broch betont, dass es keine Differenzen gibt und nennt als Beispiele die militärischen, wissenschaftlichen oder künstlerischen Wertziele, sie alle unterliegen einem Prozess der Formung, der in ihrem individuellen ethischen Anspruch begründet liegt. »Ethischer Akt und ästhetisches Resultat« (KW 9/2, S. 90) – in dieser Dualität liegt der Angelpunkt aller Wertziele begründet. Mittels dieses Prozesses werde im Rahmen der ethischen Wertsetzung das Irrationale geformt (vgl. KW 9/2, S. 133). Das Ästhetische könne so als die »Verwirklichung des Ethischen« (KW 9/2, S. 129) verstanden werden. Broch betont, dass das Ästhetische aus dem ethischen Formungsprozess hervorgehe. Somit sei das Ergebnis eines funktionierenden Wertsystems eine Einheit von Ethik und Ästhetik und eine Gleichwertigkeit von Irrationalität und Rationalität (vgl. KW 1, S. 691). Ein zentraler Aspekt der Wertsetzung im Sinne Brochs ist in seiner Vorstellung des Widerstands des Menschen gegen die Absolutheit des Todes zu sehen:

deshalb muß seiner Absolutheit [...] eine Absolutheit entgegengeworfen werden, die, vom Willen des Menschen getragen, die Absolutheit der Seele, die Absolutheit der Kultur zu schaffen befähigt ist: und diese sehr merkwürdige Befähigung der Seele [...] findet ihre Ausdrucksform in jenem stets sich erneuernden Akt [...] der Wertsetzung und Wertbildung (KW 9/2, S. 125).

Indem er die Todesangst zur Triebfeder aller Wertsetzungen erklärt, betont Broch die Universalität seiner Thesen. Gleichzeitig schildert er die Wertsetzung als einen Prozess, in welchem das Irrationale und Ungeformte in einen neuen Zustand übertragen werde. Durch diesen Akt der Formung könne das Dunkle, der Tod, aufgehellt werden. Ziel der Formung ist folglich die Überwindung des Todes, da aber die göttliche Absolutheit unerreichbar sei, müsse das Ziel in einem Wertsystem liegen, in welchem die Werte »stützend in Gemeinschaft miteinander bestehen« (KW 9/2, S. 128). Wertsysteme ordnen folglich die Welt und schaffen individuelle Weltbilder, die den Angehörigen des jeweiligen Systems zu eigen sind: So bestehen in der Moderne das militärische, das religiöse, das kaufmännische oder auch das künstlerische Weltbild nebeneinander. Hierin liegt für Broch das Krisenpotenzial seiner Zeit begründet, denn Wertsysteme sind durch mehrere Eigenschaften gekennzeichnet; so sind sie zyklisch, das heißt, dass sie in regelmäßigen Abständen zerbrechen, ersetzt und gewandelt werden, denn sie sind an den Zeitgeist und die menschliche

Kultur gebunden (vgl. KW 9/2, S. 90). Darüber hinaus stehen sie in einem permanenten Konflikt, denn Wertssysteme sind absolut, sie akzeptieren kein System neben sich und keine internen Gegensätze. Dieses schwelende Konfliktpotenzial führt zu wechselnden Wertstrukturen und Machtverhältnissen und bedingt die Existenz des Bösen. Broch definiert in diesem Kontext zwei Formen des Bösen. Das relativ Böse erklärt er aus einem Oppositionsverhältnis der Systeme. Wertssysteme würden nur über ihren Unwert definiert, denn das Ziel des Systems liegt bekanntlich im Unendlichen. Folglich müsse der Unwert als Gegenpol das Wertssystem konstituieren (vgl. KW 9/2, S. 140). Aufgrund dieser Wechselwirkung bestehe die Problematik, dass die Definition von Gut und Böse relativ sei (vgl. ebd.). Der Zeitgeist entscheidet über das vorherrschende Wertsystem und dieses unterliegt den Effekten einer externen Zuschreibung. Folglich dürfe der Unwert als Maßstab kein Bestandteil des Wertsystems sein und müsse ausgelagert werden. Aufgrund dessen sei die Gefahr, fremde Wertssysteme zum Feind zu erklären, sehr hoch. Die Beeinträchtigung der gegenseitigen Autonomie könne dann zu einem Konflikt führen (vgl. KW 9/2, S. 140f.). Die zweite Auftrittsform des Bösen bezeichnet Broch auch als »radikal Böse« (KW 9/2, S. 144), es ist wesentlich bedrohlicher, denn es zerstört das Wertsystem von innen heraus. Broch erörtert die Problematik am Beispiel des religiösen Gesamtwertsystems des Mittelalters, welches so stark gewesen sei, dass ihm keine gleichwertige Opposition habe entgegentreten können (vgl. ebd.). Im Falle starker Wertssysteme findet somit keine Auslagerung statt und so wirkt das Böse im Inneren des Systems. Dieses Böse ist eine »Verkehrung der unendlichen ethischen Forderung in eine endliche Moral.« (KW 9/2, S. 144f.) Die Imitation des Wertsystems schein zwar mit dem System übereinzustimmen, sei aber dennoch das Böse. Broch definiert es folgendermaßen: »Es ist die Maske des Antichrist [sic!], der die Züge des Christ trägt und dennoch das Böse ist.« (KW 9/2, S. 145) Broch, der seine Thesen für gewöhnlich an keine konfessionelle Prägung bindet, stellt in dieser Situation eindeutige Verweise zum Christentum her, um dem Bösen ein Gesicht zu verschaffen. Ziel dieses schleichenden Bösen sei die Hemmung der Entwicklung, die Verkleinerung der ethischen Forderungen und die Erstarrung des gesamten Systems. Unter Verweis auf Thomas von Aquin diagnostiziert Broch, dass das ethische Ziel des Wertsystems zugunsten der ästhetischen Wirkung fallengelassen werde (vgl. KW 9/2, S. 146). Die dualistische Weltansicht Brochs, die auch die *Verzauberung* beeinflusst, prägt die werttheoretischen Überlegungen und schafft so eine klare, wenn auch an ihre Grenzen geratene Struktur guter und böser Wertssysteme.¹⁴

14 Vgl. Fetz: Das unmögliche Ganze, S. 174f.

3.3 Entwicklung bis in die Moderne

Der von Broch entworfene Status quo gibt das prägende Zeitgefühl wieder und diagnostiziert die Moderne als eine Zeit des Verfalls und der Depression: »Das Unwirkliche ist das Unlogische. Und diese Zeit scheint die Klimax des Unlogischen, des Antilogischen nicht mehr übersteigen zu können; es ist, als ob die ungeheure Realität des Krieges die Realität der Welt aufgehoben hätte.« (KW 1, S. 418) Die Moderne wird somit als Zeitphase des Chaos, als Höhepunkt des Niedergangs und als Phase des Wertzerfalls interpretiert. Angetrieben wurde diese Entwicklung durch die Erfahrungen des Ersten Weltkriegs. Broch stellt seine Gegenwart als eine Zeit der Vernichtung des eigenen Selbst dar, eine Phase, die den Menschen jegliche Orientierung verweigert und in der moralischen und psychischen Selbstauflösung münden muss: »es ist eine Zerspaltung des Gesamtlebens und -Erlebens, die viel tiefer reicht als eine Scheidung nach Einzelindividuen, eine Zerspaltung, die in das Einzelindividuum und in seine einheitliche Wirklichkeit selber hinablangt.« (KW 1, S. 420) Wenn Broch die Moderne als Phase der absoluten Wertzerstörung versteht, dann ist das Mittelalter der Höhepunkt eines funktionierenden Wertgebildes:

Denn das Mittelalter besaß das ideale Wertzentrum, auf das es ankommt, besaß einen obersten Wert, dem alle anderen Werte untertan waren: den Glauben an den christlichen Gott. Sowohl die Kosmogonie war von diesem Zentralwert abhängig [...] als auch der Mensch selber, der Mensch mit seinem ganzen Tun, bildete einen Teil jener Weltordnung, die bloß Spiegelbild einer ekklesiastischen Hierarchie war, in sich geschlossenes und endliches Abbild einer ewigen und unendlichen Harmonie (KW 1, S. 496f.).

Diese euphorisch erscheinende Schilderung eines idealen Urzustandes bildet den Grundstein für Brochs Thesen und dient als konkretes Beispiel seiner Ausführungen. Das intakte christliche Weltbild, in welchem es noch keine partialen Wertsysteme gegeben habe und stattdessen alle Handlungen und alles Denken auf den einen Gott ausgerichtet gewesen seien, stellt das ursprüngliche Wertzentrum dar. Broch erläutert, dass die sukzessive ablaufende Zerstörung des christlichen Weltbildes und damit des angestammten europäischen Wert- und Kultursystems zu einem allgemeinen Wertzerfall geführt habe. Er verortet also den Beginn des Prozesses im Zeitalter der Reformation, welche das existierende zentrale Wertssystem destabilisierte und die Menschen dem Chaos preisgegeben habe¹⁵ (vgl. KW 9/2,

15 Ähnlich äußert sich Thomas Mann im Jahr 1945 in seiner Ansprache *Deutschland und die Deutschen*. Vgl. Mann: *Deutschland und die Deutschen*. In: Hermann Kurzke, Stephan Stachorski (Hg.): *Thomas Manns Essays*. Band 5. *Deutschland und die Deutschen*. 1938–1945. Frankfurt a.M. 1996, S. 260–281.

S. 120f.). Um sich der Frage anzunähern, warum das ideale Wertzentrum zerfallen konnte, stellt Broch eine Reihe von Thesen auf:

das Denken hat den Schritt vom Monotheistischen ins Abstrakte gewagt, und Gott, der im Endlich-Unendlichen der Dreieinigkeit sichtbare und persönliche Gott, wurde zu dem, dessen Name nicht mehr auszusprechen und von dem kein Bild mehr zu machen ist, aufgestiegen und versunken in die unendliche Neutralität des Absoluten, verschwunden in einem grausamen Sein, das nicht mehr ruht, sondern unerreichbar ist. (KW 1, S. 497)

Das Streben der Menschen nach einem neuerlichen Wissenszuwachs führe – wie bei Adam und Eva – zu einer Entfernung und Entfremdung von Gott. Es bedinge die Erkenntnis, dass die Welt komplexer sei und das alte Wertsystem nicht länger ausreichen könne. Statt aus dem Paradies vertrieben zu werden, stürzt die Menschheit in das Chaos des Wertverlusts: Der Weg führe vom Platonismus in den Positivismus und die Konzentration auf empirische Daten und wissenschaftlich belegbare Fakten weist: »von der Sprache Gottes zu der Sprache der Dinge.« (KW 1, S. 536) Der *Zerfall der Werte* verbindet diese These mit einer umfassenden Studie über die Entwicklung des Protestantismus und das Verhältnis zwischen Katholizismus und Protestantismus. Abschließend kommt Broch zu folgendem Urteil: »Der Protestantismus, die erste große Sektenbildung des christlichen Zerfalls. Eine Sekte, keine neue Religion.« (KW 1, S. 578). Der Protestantismus kann somit als das erste Partialsystem verstanden werden, dem zeitnah weitere Systeme folgen sollten. Sie vertreten einzelne Wertbestandteile und agieren in ständiger Konkurrenz. Mit Verlust des zentralen Fixpunktes hat dementsprechend die Entwicklung begonnen, die in der Moderne den Höhepunkt erreicht und den Menschen orientierungs- und leitbildlos zurücklässt. Als Folge etablieren sich zahlreiche nebeneinander existierende Wertsysteme, die stets auf Teilaspekte fokussieren und in permanenter Konkurrenz stehen:

Und wehe, wenn in diesem Widerstreit von Wertgebieten, die sich eben noch in Balance halten, eines das Übergewicht erhält, emporwachsend über allen anderen Werten, emporgewachsen wie das Militärische jetzt im Kriege oder wie das ökonomische Weltbild, dem sogar der Krieg untertan ist, – wehe! Denn es umfaßt die Welt, es umfaßt alle anderen Werte und rottet sie aus wie ein Heuschreckenschwarm, der über ein Feld zieht. (KW 1, S. 498)

In drastischen Worten, die den Wertkrieg mit biblischen Plagen gleichsetzen, beleuchtet Broch die Folgen einer Aufspaltung der Werte und zieht Parallelen zu den Charakteristiken der Moderne. Brochs Thesen eröffnen ein weites Feld der Kultur-, Religions- und Gesellschaftskritik und fokussieren auf einen ununterbrochen stattfindenden Wertkrieg, er:

sieht eine Art Krieg aller Wertsysteme gegen alle im Gange, und wenn es auch Zeiten eines Waffenstillstands und partieller Allianzen gibt, bleibt es nach Broch dabei, dass letztlich jedes Teilsystem nach der Herrschaft über die anderen Partialbereiche strebt, dass zumindest die leitenden Teilsysteme (etwa der Politik, des Militärs, des Kommerzes) daran arbeiten, sich in die Position des vakanten Zentralwertsystems zu drängen.¹⁶

Seine Theorie begründet das Verständnis eines gestaffelten Wertkrieges, eines Konfliktes kleinerer Wertsysteme, die das entstandene Wertvakuum nicht füllen können, und durch Gewalttaten und das Schüren von Furcht agieren müssen. Brochs Thesen nehmen die künftigen Schrecken des nationalsozialistischen Terrorregimes vorweg, sie verweisen aber auch auf den möglichen Ausweg, nämlich die lebensbejahende und die Todesangst kanalisierende Schaffenskraft der menschlichen Kultur, in deren Zentrum sich die Künstler*innen der Moderne als Gestalter*innen befinden.

3.4 Das Wertsystem der Kunst

Zeitkritik wird bei Broch stets mittels der Kunst dargestellt und erörtert, so wird die Kunst selbst zum Sinnbild des allgemeinen Wertzerfalls und gleichzeitig zu dem entscheidenden Sprachrohr der Neuorientierung. Broch diagnostiziert den Wertzerfall der Moderne und des modernen Menschen, gleichzeitig erklärt er die Kunst zu einem Kriterium der Bewertung. Er rehabilitiert die Kunst als Ausdrucksmittel, um die Geschehnisse und die Problematik der Moderne ausdrücken und reflektierend bewerten zu können. Aufgrund der Tatsache, dass die Kunst ebenso von dem Wertzerfall betroffen ist, erkennt er im Kitsch die Repräsentation des Bösen in der Kunst: »Der künstlerische Ausdruck der Zeit ist in der ungeheuren Spannung zu sehen, die zwischen dem Guten und dem Bösen innerhalb der Kunst liegt. – Das Böse in der Kunst aber ist der Kitsch.« (KW 9/2, S. 123) Erzeuger*innen von Kitsch müssen folglich in drastischen Worten bloßgestellt werden:

Wer Kitsch erzeugt, ist nicht einer, der minderwertige Kunst erzeugt, er ist kein Nichts- oder Wenigkönnler, er ist durchaus nicht nach den Maßstäben des Ästhetischen zu werten, sondern er ist [...] kurzerhand ein schlechter Mensch, er ist ein ethisch Verworfenener, ein Verbrecher, der das radikal Böse will. Oder etwas pathetischer gesagt: er ist ein Schwein. (KW 9/2, S. 95)

Die Verbindung von Ethik und Ästhetik wird in den Erläuterungen um die Kitchstheorie ergänzt. Dies begründet nun endgültig die Bedeutung von Brochs gesamt-

16 Vgl. Lützeler: Hermann Broch und die Moderne, S. 114.

gesellschaftlicher Werttheorie. Der Kitsch ist das Ausdrucksmittel des wahrhaft Bösen auf dem Gebiet der Kunst: »eben deshalb ist der Kitsch als ästhetisches Phänomen im engeren Sinne berufen, Repräsentant des ethisch Bösen zu werden« (KW 9/2, S. 147). Mit dieser Feststellung nähert sich Broch der Frage nach der Ausdrucksform des Kitsches und des Bösen an und führt aus, dass der Kitsch insbesondere durch die Fokussierung auf das Gewesene und das Erstarren in alten Formen zu einem Repräsentanten des Bösen werde (vgl. KW 9/2, S. 150). So stellt der Kitsch das Gegenteil des beweglichen und zukunftsorientierten Wertsystems dar. Broch vertritt die Meinung, dass das Böse in der Kunst in der Erstarrung, im Mangel an kreativer Aktivität und fehlender Formungsbereitschaft¹⁷ liege. Die Todesangst, welche den Menschen umtreibe, könne durch den Kitsch nicht bewältigt werden, auch wenn das Böse Rettung vortäusche, ihm fehle es an Tiefe und Kreativität (vgl. KW 9/2, S. 151). In diesen Ausführungen wird deutlich, dass Broch den Schritt über die Kunstkritik hinausgeht und Kitsch aus dem ästhetischen Bereich auf die ethische Ebene verlagert.¹⁸ Dieser Kategoriewechsel unterstützt eine die Grenzen der Kunstbetrachtung überwindende allgemeingültige Anwendbarkeit der Werttheorie. Um keine Verwechslungen zuzulassen, unterscheidet Broch deutlich zwischen der Aufhellung des Todes und der Flucht vor der Todesangst. Wahre Kunst erhelle den Tod und besiege so die Furcht, doch der Kitsch imitiere die Kreativität nur, in Wahrheit arbeite er nur mit rationalen Mitteln und könne deshalb keine Rettung bieten (vgl. KW 9/2, S. 152). Broch sieht in der Schaffung von Kitsch keine entschuld bare Sünde, sondern ein schweres und unverzeihliches Vergehen: »Wer Kitsch erzeugt [...] ist ein ethisch Verworfener, er ist der Verbrecher, der das radikal Böse will« (KW 9/2, S. 154). Im Rahmen dieser Ausführungen gelingt es Broch, die Kitschkritik erneut an die allgemeinere Wertthematik zurückzubinden. Er stellt das radikal Böse des Kitsches nicht isoliert im Zuge des künstlerischen Wertsystems dar, sondern verbindet es mit einer umfassenden Zeitkritik:

Jede Zeit des Wertzerfalls war zugleich eine Zeit des Kitsches. [...] Denn die Epochen des endgültigen Wertverlustes sind vom Bösen und von der Angst vor dem Bösen getragen, und eine Kunst, die ihr sinnfälliger Ausdruck sein soll, muß auch Ausdruck des Bösen sein, das in ihnen wirksam ist. (KW 9/2, S. 154)

17 Diese Aspekte finden sich auch in Henri Bergsons Überlegungen, Komik entstehe durch Erstarrung des Lebendigen und sei in jeder Form der Mechanik zu finden. Vgl. Bergson, Henri: Das Lachen. Jena 1921, S. 5ff. Die Verbindung des Komischen mit dem Bösen, kann an dieser Stelle nicht näher betrachtet werden, doch bereits Karl Rosenkranz verweist in seiner *Ästhetik des Häßlichen* auf eben diesen Effekt. Vgl. Rosenkranz, Karl: *Ästhetik des Häßlichen*. Stuttgart 2015, S. 15.

18 Vgl. Fetz: Das unmögliche Ganze, S. 176.

Entscheidend für Brochs Theorie ist die Aktualität, er zielt explizit auf seine Gegenwart. In Anbetracht seiner Überlegungen appelliert Broch, einen intakten und stabilen Wertkanon zu etablieren, welcher den Menschen die Last der ständigen Situations- und Handlungsbewertungen abnehmen könnte und sie so aus der derzeitigen Krise führen würde. Er postuliert abschließend, dass eine »Neufixierung der Werte« (KW 9/2, S. 154) unumgänglich sei. Lützelers verweist im Kontext dieser Feststellung auf Brochs Mythos-Begriff, der kurz eingeführt werden soll: »denn Religion und Mythos haben bei ihm die gleiche Funktion. Sie vermitteln Sinn und kennen einen Zentralwert, der für alle Mitglieder der betreffenden Kultur Verbindlichkeit hat.«¹⁹ Brochs Mythos-Verständnis ist also weit gefasst und bezieht sich auf wertschaffende und gestaltende Funktionen, aufgrund dieser Fähigkeit versprach Broch sich von ihm die Möglichkeit, das untergegangene Zentralwertsystem des Christentums zu ersetzen.²⁰ Lützelers Fazit, dass Broch sich mit dem Ziel, in den *Schlafwandlern* und insbesondere in der *Verzauberung* literarisch einen neuen gemeinschaftsschaffenden Mythos zu etablieren, übernommen habe²¹, ist an dieser Stelle beizupflichten. Schließlich fordert er in seinen Ausführungen nicht weniger, als dass die Kunst die Zeit in all ihren Schrecken repräsentieren solle und sich ihrer Verantwortung auch in Zeiten des absoluten Niedergangs stellen müsse:

Das unendliche, niemals erreichte Ziel der Wissenschaft, ein Totalitätsbild der Erkenntnis zu gewinnen, der unendliche, in der Realität niemals erfüllte Wunsch der Einzelwertsysteme, zur Absolutheit zu gelangen und eine Vereinigung zwischen allen rationalen und irrationalen Elementen des Lebens zu erzielen, das findet in der Kosmogonie und der einheitsstiftenden Syntax des Dichterischen zwar keine reale, wohl aber eine symbolhafte Erfüllung. (KW 9/2, S. 116)

Dieser Anspruch an die Dichtung und die Kunst im Allgemeinen kann kaum erfüllt werden, wie Broch bereits 1933 einräumen muss: »Es ist ein etwas pathetisches Weltbild des Romans, das ich da umreiße, das weiß ich.« (KW 9/2, S. 117) Hermann Brochs Thesen zielen auf weit mehr als auf das Feld der Kunst: Seine Theorie des Wertzerfalls stellt nicht nur die Entwicklung der letzten Jahrhunderte dar und verortet seine Epoche in deren Gesamtkontext. Er appelliert an die Verantwortung der Menschen, speziell der Künstler*innen, sich nicht einfangen zu lassen und ihr Handeln ethischen Gesichtspunkten unterzuordnen. Diese Überlegungen sind nichts anderes als der Versuch, an angenommene Werte der Vergangenheit anzuknüpfen, um so dem gegenwärtigen Schrecken entgegenzuwirken. Broch

19 Lützeler, Paul Michael: Hermann Brochs Kulturkritik: Nietzsche als Anstoß. In: Thorsten Valk (Hg.): Friedrich Nietzsche und die Literatur der klassischen Moderne. Berlin 2009, S. 183–197, hier S. 194.

20 Vgl. ebd., S. 195.

21 Vgl. Lützeler: Hermann Broch und die Moderne, S. 108.

idealisiert das christliche Wertsystem des Mittelalters, um dem aktuellen Zerfall der Werte ein Gegenbeispiel zu präsentieren. Thomas Mann bedient sich in seinem Roman *Doktor Faustus* und noch deutlicher in der Rede *Deutschland und die Deutschen* einer ähnlichen Strategie.²² Mit der Anbindung des erhofften Wertsystems an die vorreformatorische Zeit versucht Broch der gesellschaftlichen Spaltung entgegenzuwirken. Dieses Ideal eines geeinten Mittelalters ist historisch nicht haltbar, aber es dient sowohl Broch als auch Mann als Narrativ. Die Kunst ist für Hermann Broch der wichtigste Anknüpfungspunkt, um ein neues System zu etablieren und so diskutiert er anhand der Kunst-Kitsch-Problematik Fragen des Verhältnisses von Ethik und Ästhetik und des Zusammenwirkens beider Aspekte. Er verweilt jedoch nicht auf der Ebene der Kunstkritik, sondern öffnet seine Thesen für die Debatte um die Verantwortung der Kunst für die gesellschaftliche Entwicklung und die Krise der Moderne. Mithilfe der vorherigen Ausführungen ist es möglich, die *Verzauberung* als fiktionales Experiment der brochschen Werttheorie zu verstehen und ihre Entwicklung auf der Ebene der Literatur nachzuvollziehen.

22 Vgl. Mann: *Deutschland und die Deutschen*, S. 263.

4. Erinnerung und Identität

4.1 Warum sprechen wir über Erinnerungen?

Und ich schreibe dies nieder, weil draußen der Schnee fällt und weil es dunkelt, wiewohl es noch früh am Nachmittag ist. Und eigentlich möchte ich bloß aufschreiben, als könnte ich es sonst vergessen, daß hier nicht immer Schnee gelegen hat, sondern daß vielerlei in diesem Jahr vonstatten gegangen [sic!] ist, Blüte und Frucht und der Harzduft des Waldes, Wasser, das über das Gestein der Kuppronwand tropfte und rieselte, Wind, der von ferne kam und wieder davonzog, Licht, das brannte und wieder erlosch, und Himmel, der Tag war und wieder Nacht. Denn dies alles geschah, während mein Herz klopfte, es geschahen Wind, Sonne und Wolken, und sie floßen durch mein Herz und meine Hände. (KW 3, S. 11f.)

Die Frage, warum eine Untersuchung des Nachlassromans Hermann Brochs sich mit den Begriffen Gedächtnis, Erinnern und Vergessen auseinandersetzen muss, erklärt sich bereits durch die Aussagen des homodiegetischen Erzählers. Der Landarzt negiert die Option des eigenen Vergessens, dennoch folgt er dem selbstgewählten Auftrag, die Geschehnisse des vergangenen Jahres festzuhalten. Der homodiegetische Erzähler wird so nicht nur zu einem Autobiografen, der das eigene Handeln zu reflektieren sucht, er ist auch der Dorfchronist, dessen Ausführungen die einzigen Zeugnisse für den Massenwahn und die Ermordung Irmgards bilden. Erinnerungs- und Gedächtniskonzepte stehen in engem Zusammenhang mit Fragen der gesellschaftlichen und sozialen Macht- und Moralvorstellungen und ergründen deren Wechselspiel. Erinnerungshoheit bedingt dabei stets Machtansprüche und schafft gleichzeitig die Verantwortung der Wertbildung:

Daß Identität über Erinnerung konstruiert, modelliert, verändert, aber auch destabilisiert und schließlich destruiert werden kann, gilt allerdings nicht nur auf individueller, sondern auch auf kollektiver Ebene. Vergangenheitsversionen dienen sozialen Gruppen und Gesellschaften dazu, Konzepte kollektiver Identität

und Alterität – und darüber auch soziale Praktiken, Machtansprüche und Wertsysteme – zu legitimieren und zu delegitimieren.¹

Erinnerungen haben direkten Einfluss auf die Entwicklung einer Gesellschaft. Zu Beginn der Überlegungen, inwiefern Erinnerungstheorien und die Macht des Gedächtnisses auf Brochs Nachlassroman übertragbar sind, soll nun ein kurzer Einblick in die Geschichte der Gedächtnis- und Erinnerungstheorien gegeben werden.

4.2 Gedächtnistheorien – Ein kurzer Überblick

Die Untersuchung des Gedächtnisses und seines Einflusses auf die Gesellschaft nimmt in den 1920er-Jahren ihren Anfang. Als Gründungsväter der modernen Erinnerungstheorien gelten Maurice Halbwachs (1877–1945) und Aby Warburg (1866–1929). Der französische Soziologe Maurice Halbwachs, der 1945 im Konzentrationslager Buchenwald starb, war ein Schüler Henri Bergsons und Émile Durkheims. Er befasste sich mit der Frage eines kollektiven Gedächtnisses. Hervorzuheben ist hierbei die Vorstellung eines Zusammenhangs zwischen dem individuellen Gedächtnis und dem sozialen Umfeld. Diese sozialen Bezugsrahmen konstituieren das individuelle Gedächtnis, indem sie das Gedächtnis durch soziale Vorgaben und Lebensumstände lenken. Das Gedächtnis erscheint als Kollektivgedächtnis, welches in einem Wechselverhältnis mit dem individuellen Gedächtnis steht.² Aufgrund des engen Verhältnisses des Gedächtnisses mit dem prägenden sozialen Rahmen stellt Halbwachs die Hypothese auf, kollektives Gedächtnis und Geschichte seien nicht vereinbar.³ Das kollektive Gedächtnis sei so beispielsweise ein intergenerationelles Gedächtnis, das durch die Familienmitglieder, den Kontext und die Zeit geprägt sei. Es wandelt sich mit der Zeit und umfasst stets die Erinnerungen der lebenden Generationen. Das somit sehr geringe Zeitfenster ist durch die Ansichten der Gedächtnisträger*innen geprägt.⁴ Geschichte hingegen könne nur da existieren, wo kein Kollektivgedächtnis mehr greife, denn sie sei universell und nicht durch die Erinnerungen hierarchisiert. Halbwachs schafft so eine Struktur, die auch in späteren Theorien wie in Assmanns Thesen wiederzufinden ist. Ein weiterer Name, der im Kontext der Erinnerungstheorie Erwähnung finden muss, ist der des Kunst- und Kulturhistorikers Aby Warburg, dessen Arbeit einen anderen Weg verfolgt. Warburg geht davon aus, dass die Wiederkehr künstlerischer Zeichen

1 Erll, Astrid; Gymnich, Marion; Nünning, Ansgar: Einleitung: Literatur als Medium der Repräsentation und Konstruktion von Erinnerung und Identität. In: ders. (Hg.): Literatur – Erinnerung – Identität. Theoriekonzeptionen und Fallstudien. Trier 2003, S. iii-ix, hier S. iii.

2 Vgl. Wetzel, Dietmar: Maurice Halbwachs. Konstanz 2009, S. 62.

3 Vgl. ebd., S. 78f.

4 Vgl. ebd., S. 66f.

auf die »erinnerungsauslösende Kraft kultureller Symbole«⁵ zurückzuführen sei. Seine Untersuchung stützt sich auf sogenannte Pathosformeln, hierbei handelt es sich um »Gebärden oder Bewegungen –, die sich in künstlerischen Darstellungen verschiedener Epochen auffinden lassen und grundsätzlich auf das Repertoire der heidnischen Antike zurückgeführt werden können.«⁶ Im Kontrast zu Halbwachs schafft Warburg die Vorstellung eines existierenden Bildgedächtnisses, das von kollektiven und energiegeladenen Symbolen belebt wird. Die Bedeutung der warburgschen Theorie liegt darin, die Methoden und Ideen der Kunstgeschichte auf eine interdisziplinär arbeitende Kulturgeschichte übertragen zu haben. Das strukturiertere Werk von Halbwachs betont im Gegensatz deutlich stärker die soziale Dimension der Erinnerung, während Warburg den Fokus auf Kunst und Kultur legt.⁷ Aktuelle Erinnerungs- und Gedächtnistheorien binden an die Ausführungen von Halbwachs und Warburg an. Zu nennen sind hier insbesondere die Konzepte von Aleida und Jan Assmann. Beide haben in den vergangenen Jahrzehnten die Frage des kulturellen Gedächtnisses nicht nur erforscht, sondern auch systematisiert, definiert und logisch erschlossen.⁸ Moderne Erinnerungstheorien sind ohne die Forschung Assmanns undenkbar, aus diesem Grund soll nun ein kurzer Einblick in die Vorstellung des kommunikativen und kulturellen Gedächtnisses nach Assmann gegeben werden. Aleida und Jan Assmann verstehen Gedächtnis – in Anschluss an Halbwachs – als ein »soziales Phänomen«⁹, welches eng mit der Bedeutung von Kultur verwoben ist, diese bedingt, prägt und gestaltet.¹⁰ Dem Gedächtnis werden zwei Funktionen zugesprochen, nämlich die Befähigung zur »Speicherung und Wiederherstellung«.¹¹ Kultur verfügt folglich über die Fähigkeit der Anbindung an vorherige Zeiten, Lebensbedingungen und Moden. Die Erinnerung an Vergangenes schafft Kontinuität¹², aufgrund dessen sind Erinnerungen eng mit der Verfestigung und der Entwicklung kultureller Prozesse verbunden. Diese Festschreibung von Kultur und Gedächtnis unterscheidet den assmannschen und den halbwachsschen Ansatz deutlich von der Vorstellung C.G. Jungs, der von einem genetischen vorgegebenen Gedächtnis ausging und stellt vielmehr eine Verbindung zu Lotmans Thesen eines nicht vererbaren kulturellen Systems her.¹³ Ihre Nähe zu Halbwachs'

5 Erl: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen, S. 16.

6 Schöfler, Franziska: Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft. Tübingen 2006, S. 199.

7 Vgl. Erl: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen, S. 18.

8 Vgl. ebd., S. 24.

9 Assmann, Jan und Aleida: Das Gestrn im Heute. Medien und soziales Gedächtnis. In: Klaus Merten, Siegfried J. Schmidt, Siegfried Weischenberg (Hg.): Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft. Wiesbaden 1994, S. 114–140, hier S. 114.

10 Vgl. ebd., S. 114f.

11 Ebd., S. 115.

12 Vgl. ebd.

13 Vgl. ebd., S. 116f.

Ansatz und die daraus folgende These, ein Gedächtnis könne nicht ohne die soziale Umgebung existieren, begründet die Vorstellung des kommunikativen und kulturellen Gedächtnisses. Aufbauend auf der bereits erörterten Differenzierung des französischen Soziologen stellen sie zwei verschiedene Gedächtnisformen näher dar.

Tabelle 1: Vergleich von kommunikativem Gedächtnis und kulturellem Gedächtnis

	Kommunikatives Gedächtnis	Kulturelles Gedächtnis
Inhalt	Geschichtserfahrungen im Rahmen individueller Biografien	Mythische Urgeschichten, Ereignisse in einer absoluten Vergangenheit
Formen	Informell, wenig geformt, naturwüchsig, entstehend durch Interaktion, Alltag	Gestiftet, hoher Grad an Geformtheit, zeremonielle Kommunikation, Fest
Codes/ Speicherungen	Lebendige Erinnerungen in organischen Gedächtnissen, Erfahrungen, Hörensagen	Feste Objektivationen, traditionelle symbolische Kodierungen/Inszenierung in Wort, Bild, Tanz usw.
Zeitstruktur	80–100 Jahre, mit der Gegenwart mitwandernder Zeithorizont von 3–4 Generationen	Absolute Vergangenheit einer mythischen Urzeit
Träger	Unspezifisch, Zeitzeugen einer Erinnerungsgemeinschaft	Spezialisierte Traditionsträger

In Anlehnung an Aleida und Jan Assmann: Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis, S. 120.

Das Alltagsgedächtnis steht einem formierten und vorgeprägten kulturellen Gedächtnis gegenüber [Tab. 1]. Beide Formen des Gedächtnisses zeichnen sich jedoch dadurch aus, dass sie von Kontexten, Wertvorstellungen und Hierarchien geprägt werden. Gedächtnis funktioniert stets selektiv und insbesondere das kulturelle Gedächtnis ist ein geformtes Konstrukt.¹⁴ Hierin liegt auch die Problematik, denn Erinnerung wird so stets von der Seite der Machthabenden geprägt. Macht, Werte und Moral sind eng mit den Erinnerungen und somit auch mit der jeweiligen Kultur verknüpft, sie bedingen und prägen einander. Aleida und Jan Assmanns Thesen haben ein tiefgehendes Verständnis für die enge Verbindung von Identität, Erinnerung

14 Vgl. Erll: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen, S. 25.

und Gedächtnis ermöglicht, doch in dieser Untersuchung sollen Erinnerungstheorien zu einem direkten Zugang zu Hermann Brochs Nachlassroman verhelfen, deshalb gilt es, die Theorien Assmanns auf die Bereiche der Literaturwissenschaft zu übertragen. Zu diesem Zweck werden die Ansätze der literaturwissenschaftlichen Erinnerungstheorie im Folgenden kurz dargestellt und schlussendlich in der direkten Analyse mit Hermann Brochs Werttheorie verwoben.

4.3 Erinnerung und Identität in der Literatur

Die vorherigen Ausführungen haben sich auf die Bereiche Erinnerung und Gedächtnis konzentriert und insbesondere die kulturellen und sozialen Merkmale hervorgehoben. Gleichzeitig wurde deutlich, dass das Gedächtnis nicht nur ein biologisches Phänomen ist, sondern ein vielschichtiges Konstrukt, welches in mehreren Varianten auf gesellschaftliche und soziale Lebensbereiche einwirkt. Die Differenzierung von kulturellem und kommunikativem Gedächtnis soll im Folgenden nochmals angesprochen werden, vorab ist zu überlegen, wie Gedächtnis und Erinnerung Einfluss auf die Literatur nehmen. Stellt man sich diese Frage, sind umgehend einige Beispiele präsent: So sind historische Romane stets Zeugnisse der scheinbaren Vergangenheit und somit Sprachrohre der Erinnerung, aber auch Autobiografien dienen der Aufrechterhaltung von Erinnerungen und lenken je nach Zielrichtung die Sympathien der Rezipierenden. Festzustellen ist in jedem Fall, dass Erinnerungen über Literatur kommuniziert und gesichert werden, dass sie Sympathien und dadurch Macht, Wertgefüge und Hierarchien lenken, demontieren und beeinflussen können.¹⁵ Astrid Erll begründet die Relevanz literaturwissenschaftlicher Erinnerungsforschung mit der These: »Literatur wirkt in der Erinnerungskultur.«¹⁶ Diese These ist ebenso augenfällig korrekt wie nachvollziehbar, dennoch soll sie im Folgenden differenzierter betrachtet werden. Außerdem stellt sich die Frage, welche Mittel und Wege die Literaturwissenschaft nutzen kann, um die Schlagworte Gedächtnis und Erinnerung in die eigenen Untersuchungen einzubeziehen. Vorab ist vor allem die Ähnlichkeit von Erinnerung und Narration zu nennen, denn beide Prozesse bedienen sich analoger Verfahren. Drei Verfahren nennt Erll in ihrer Untersuchung der Gedächtniskonzepte. Sie beschreibt die Parallelen von Literatur und Erinnerung mittels der Begriffe Verdichtung, Narration und Gattungsmuster. Die Verdichtung steht in engem Zusammenhang mit Selektions- und Fokussierungsverfahren. So beschränken sich beide Prozesse – Literatur und Erinnerung – auf die Auswahl bestimmter Motive, Aspekte und Schwerpunkte. Sie straffen ihren Bericht

15 Vgl. Erll, Gymnich, Nünning: Einleitung, S. iii.

16 Vgl. Erll: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen, S. 167.

und bedienen sich dabei der Metaphorik, der Intertextualität und der Allegorie.¹⁷ Neben der Verdichtung ist es die Narration selbst, die als Parallele auszumachen ist. Erinnerungen werden ebenso wie literarische Texte mit narrativen Techniken gestaltet, es wird selektiert und strukturiert, um eine gemeinsame kollektive Erinnerung zu etablieren.¹⁸ Abschließend nennt sie den Aspekt der Gattungsmuster, deren konventionalisierte Form neben literarischen Texten auch Erinnerungsberichte wie Tagebücher und Biografien prägt und bestimmte Formen und Konzepte zugrunde legt.¹⁹ Von besonderem Interesse für die folgende Untersuchung sind nicht nur die Wechselwirkungen zwischen Erinnerung, Identität, Kultur und Literatur, sondern auch die Formen literarischer Erinnerung. Diese wurden von Erll in bestimmte Modi eingeteilt, die nun vorgestellt werden sollen. So differenziert sie zwischen dem erfahrungshaftigem, dem monumentalem Modus, dem antagonistischem und dem reflexivem Modus. Eine Abgrenzung zwischen dem erfahrungshaftigem und dem monumentalem Modus scheint zunächst angebracht zu sein. Literatur ist ein »Medium des kommunikativen Gedächtnisses«²⁰ und als solches dient es der Selektion, Fokussierung und Inszenierung von Lebenswirklichkeiten. Im Rahmen der erinnerungstheoretischen Analyse ist vorab zu überlegen, ob das dargestellte kollektive Gedächtnis den Fokus auf die Darstellung von lebensnah erscheinenden Szenen setzt oder den Bogen zu bedeutenden kulturellen Monumenten schlägt.

Tabelle 2: Differenzierung erfahrungshaftiger und monumentaler Modus

	Erfahrungshaftigkeit	Monumentalität
Selektionsstruktur	Kommunikatives Gedächtnis	Kulturelles Gedächtnis
Paratextuelle Gestaltung		Liegt der Fokus auf der Rhetorik des kollektiven Gedächtnisses (Motto, Bibelverse etc.)
Intertextualität		Nutzung der Autorität vorheriger Werke und Einbindung in deren Traditionslinie
Interdiskursivität	Nachahmung mündlicher Dialekte	Fachsprache

17 Vgl. ebd., S. 168

18 Vgl. ebd.

19 Vgl. ebd., S. 168f.

20 Ebd., S. 193.

Intermedialität	Einbindung von Fotografien, Tonbandaufnahmen	Einbeziehen von Medien monumentalen Charakters (heilige Texte oder Denkmäler)
Erzählinstanzen	Ich-Erzähler*innen	Auktoriale Erzählinstanzen

In Anlehnung an Astrid Erll: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen, S. 193ff.

Die Unterscheidung von Erfahrungshaftigkeit und Monumentalität ist ein Analyseschritt, der anhand mehrerer Hinweise [Tab. 2] erfolgen kann. Der erfahrungsmäßige Modus ist eng an das kommunikative Gedächtnis nach Halbwachs gebunden und bezieht sich häufig auf scheinbar individuellere fiktionale Schilderungen, wohingegen sich der monumentale Modus auf die Gesamtfunktion und eine größere Distanz, bzw. Deutungshoheit fokussiert. Anzumerken ist hierbei, dass diese Modi nicht getrennt auftreten, sondern lediglich in unterschiedlicher Schwerpunktsetzung in Erscheinung treten.²¹ Es stellt sich also innerhalb der Analyse die Frage, wo Brüche und Übergänge zwischen beiden Modi zu erkennen sind und welche Beweggründe zu diesen Umstellungen führen. Im Fokus steht auch der antagonistische Modus, dessen Eigenschaften nun dargelegt werden sollen. Als stark dualistisch ausgerichteter Roman wird der antagonistische Modus, der Erinnerungskonkurrenzen erfasst, in der Analyse von Brochs *Verzauberung* eine wesentliche Rolle spielen. Antagonismus meint in diesem Kontext die Auseinandersetzung von gegensätzlichen Erinnerungskonzepten und den Machtkampf zwischen divergierenden Vorstellungen.²² Die entsprechenden Texte verstärken, festigen oder demontieren also dargestellte Gedächtnisnarrative:

Literarische Werke, in denen dieser Modus dominiert, sind *dezidiert* standortgebunden und perspektivisch. Sie vermitteln Identität, Werte und Normen bestimmter sozialer oder kultureller Formationen und desavouieren zugleich die Sinnwelt anderer Gruppen oder Nationen.²³

Die Fokussierung auf Antagonismen der Darstellung kann Erinnerungskonzepte verstärken, schaffen oder negieren und beeinflusst dadurch Wertgefüge und Normen einer Gemeinschaft. Infolge dieses Prozesses können Grenzen gezogen und scheinbar Fremde ausgeschlossen werden. Wie auch in Brochs Werttheorie führt die Diagnose des antagonistischen Modus zu einer Gegenüberstellung von identitätsstiftenden Erinnerungen und Werten. Abschließend bezieht Erll den sogenann-

21 Vgl. ebd., S. 198.

22 Vgl. ebd., S. 200.

23 Erll, Astrid: Literatur als Medium des kollektiven Gedächtnisses. In: Astrid Erll, Ansgar Nünning (Hg.): Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegung und Anwendungsgebiete. Berlin 2005, S. 249–276, hier S. 269.

ten reflexiven Modus ein. Literarische Werke, die den Schwerpunkt auf die »erinnerungskulturelle Selbstbeobachtung«²⁴ richten, sind im reflexiven Modus anzusiedeln, da sie sich vor allem mit dem Nachdenken und Erzählen von Erinnerungsinzenierung befassen. Diese Effekte werden insbesondere durch die Selektion bestimmter Erinnerungen, kontrastierende Raum- und Figurendarstellungen und allgemein durch implizite oder explizite Kontrastsetzungen erreicht.²⁵ Die Differenzierungen Erlls ermöglichen einen konkreteren Blick auf literarische Texte und ihre Gedächtnisinzenierung. Die verschiedenen Modi sind dabei nicht klar abgegrenzt, sondern agieren in einem Zusammenspiel mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung. Erinnerung erscheint in diesem Kontext nicht ausschließlich als rückbesinnende Gedächtnisleistung, sondern ist vor allem ein soziales und gesellschaftsprägendes Verfahren der Wert-, Norm- und Identitätsbildung. Erinnerungskonzepte schaffen Machtstrukturen und beeinflussen Hierarchien, sie sind aber auch kontext- und zeitgebunden. Das bedeutet, dass sie einer Deutungshoheit unterliegen, welche von den Angehörigen der jeweiligen Interessensgruppe bewahrt wird.²⁶ Erinnerungen können einander widersprechen, auch deshalb sind Erinnerungskonzepte und -inszenierungen in literarischen Texten stets Ausdruck eines möglichen Konflikts und eines bestimmten Inszenierungsinteresses. Literarische Texte:

stellen folglich nicht nur ein bedeutsames Medium der Inszenierung kollektiver Erinnerungen und Identitäten dar, vielmehr können sie auch auf die Erinnerungskultur zurückwirken und mithin selbst zu gesellschaftlich wirksamen Medien kollektiver Erinnerungen werden.²⁷

Die Funktion von Erinnerungen in literarischen Texten ist vielfältig, sie dienen der Vergegenwärtigung von Vergangenenem, sie verbinden Texte miteinander oder beziehen außerliterarische Medien und Ideen ein, sie schaffen einen literarischen Kanon oder dienen in einer Metaebene der Reflexion über das Erinnern. Vor allem sind sie selektiv, strukturiert und planvoll eingesetzt. Fiktionen und Erinnerungen dienen der Etablierung oder Negierung von Werten, Strukturen, Moralkonzepten und Wertvorstellungen. Diese Untersuchung wird eine Kombination der Kenntnisse der erinnerungshistorischen Literaturwissenschaft und der brochschen Werttheorie nutzen, um die Inszenierung von Erinnerungen, Wert- und Moralvorstellungen, aber auch gesellschaftlicher und individueller Identität in Brochs Nachlass-

24 Ebd.

25 Vgl. Erll: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen, S. 203f.

26 Vgl. Neumann, Birgit: Literatur als Medium kollektiver Erinnerungen und Identitäten. In: Astrid Erll, Marion Gymnich, Ansgar Nünning (Hg.): Literatur – Erinnerung – Identität. Theoriekonzeptionen und Fallstudien. Trier 2003, S. 49–78, hier S. 72. Vgl. Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen, S. 167.

27 Ebd., S. 71.


roman zu ergründen. Die vergleichende Analyse der drei Fassungen soll darstellen, welche Erinnerungskonzepte und Wertkonflikte in dem Roman schwerpunktmäßig eingeführt werden, wie sie inszeniert sind und welcher Wandel sich vollzieht. In Kombination mit dem Wissen um die Macht von Erinnerungskonzepten erscheint Brochs Werttheorie griffiger, da auch sie sich schlussendlich auf die Darstellung von Erinnerungen, die Schaffung neuer Werte und die Etablierung von Identitäten und sozialen Moralvorstellungen bezieht und deren Probleme und Konfliktfelder darstellt. Wertkonflikte sind mit der Deutungshoheit über Erinnerungsprozesse verbunden, da kollektive Erinnerungen Machtstrukturen und Identitätsgefühle beeinflussen und lenken können. Deshalb vollzieht sich auch die Etablierung neuer Werte immer vor dem Hintergrund von Erinnerungskonzepten und der Bildung neuer kollektiver oder kommunikativer Erinnerungen in Form von Berichten oder Mythen. Erinnerungs- und Werttheorien sind eng miteinander verwoben und können als kontext- und zeitgebundene Marker für die Untersuchung der drei Romanfassungen herangezogen werden, denn sie ermöglichen eine Einbeziehung diverser außerliterarischer Weltbilder in die literaturwissenschaftliche Untersuchung des hochpolitischen brochschen Nachlassromans.

5. Mythen von Männlichkeit, Weiblichkeit und Mutterschaft

5.1 Eine kurze Geschichte der Geschlechter

5.1.1 Idealisierte Mutterschaft?

Abbildung 1: N.S. Frauenwarte 1935/36, Jg. 4, H. 23, S. 732.



Zeichnung von P. Göbel

Deutsche Mutter

Sie geht mit ordnenden Händen
durchs Haus, und ist immer da!
Sie kann alle Schmerzen wenden,
ist immer warm und nah.

Ihre Bild, ihre stille Gebärde
sind wie eine Melodie,
geboren aus deutscher Erde -
einfach und stark, wie sie!

Ihre Herz ist die ewige Wiege
um ihres Kindes Ruh,
sie kämpft dafür hundert Siege
und braucht doch kein Schwert dazu!

Sie wandelt in vielen Gefalten
und trägt doch nur ein Geschick!
- So möge sie Gott uns erhalten:
- - - gütig und pflicht! - - -

Dessau von WIMBA

Die Mutter der Nation ist die erste Arbeiterin
der Nation

Gautier Scholz-Münch

Wenn Hermann Broch Mitte der 1930er Jahre bei einem Besuch in München eine Frauenzeitschrift aufgeschlagen hätte, wäre es sehr gut möglich, dass sich ihm ein ähnlich pathetisches Bild geboten hätte. Die Mutter als beschützende und ordnende Instanz der eigenen Kinder und der Bevölkerung: So inszeniert auch die nationalsozialistische Politik die Frau und speziell die Mutter. Der vorliegende Zeitungsausschnitt ist genauestens strukturiert. Im oberen Bereich sehen wir eine Radierung, sie zeigt eine ländliche Szenerie, Felder und ein paar versprengte Bauernhäuser. Auf der rechten Bildseite bearbeitet ein Mann den Feldrand. Im Vordergrund der Radierung ist auf der linken Bildseite eine Frau mit einem Kleinkind auf den Armen dargestellt. Am Feldrand sitzend, versorgt sie ihr Kind. Der Fokus der Radierung, des bereits 1931 verstorbenen Rudolf Schiestl, liegt eindeutig auf Mutter und Kind, während der Mann im Hintergrund steht. Diese Perspektive wird durch das Gedicht verstärkt. *Deutsche Mutter* lautet der Titel, des sehr einfach gestalteten Gedichts von Renate von Willich. Der vierstrophige Aufbau und insbesondere die Kreuzreime sorgen für eine eingängige Melodie. Neben der einfachen Struktur ist auch die Sprache alltagstauglich. Die erste Strophe betont die Allgegenwart der Mutter und ihre Fähigkeit, Schmerzen zu nehmen. Der Fokus liegt auf den Faktoren Nähe und Hilfe. Die zweite Strophe geht über die subjektive Erfahrung hinaus und vergleicht die Mutterfigur direkt mit der Heimat: »geboren aus deutscher Erde« (V. 7). Deutschland erscheint in diesen Versen nicht als Vaterland, sondern als Mutterland. In der dritten Strophe erfährt die Dynamik eine neuerliche Steigerung. Eine Verbindung zwischen Mutterschaft und Soldatentum wird mittels des Vergleichs klar ersichtlich, auch wenn die Waffenlosigkeit der Mutter ein Ungleichgewicht bestätigt. Das Finale bildet die vierte Strophe, in der alle Mütter zu einem Symbol zusammengeschlossen werden. Es existiert keine einzelne Mutter mehr, stattdessen betont das lyrische Ich die universelle Gültigkeit dieses idealen Muttertums. Auffällig sind in diesem Zusammenhang auch die Häufung der Personalpronomen und der vollkommene Verzicht auf die Erwähnung der Mutter, einzig der Titel lässt Rückschlüsse zu. Auch optisch hebt der letzte Vers die zentralen Merkmale der Mutterschaft hervor: Eine Mutter sei »- - - - - gütig und schlicht - - - - -« (V. 16). Das Mutterbild wird auf diese zentralen Eigenschaften reduziert und eingeschworen, auch deshalb prägen vor allem unpolitische und emotionale Merkmale das Ideal. Das abschließende Zitat der Reichsfrauenführerin: »Die Mutter der Nation ist die erste Arbeiterin der Nation.« stellt endgültig die Verbindung zwischen Mutterschaft und nationalsozialistischer Politik her und erklärt Radierung und Gedicht zu politischen Symbolen. Interessant ist die Nähe von Mutter und Heimat, die in diesem Zusammenhang vor allem auf die landwirtschaftliche Ebene bezogen wird. Alle drei Elemente – Radierung, Zitat und Gedicht – fokussieren auf eine speziell weibliche Eigenschaft, nämlich die Befähigung zur Mutterschaft und eben dieses Mutterdasein scheint den wirklichen Wert einer Frau auszumachen. Werkätigkeit ist nach Scholtz-Klink für Frauen in der Mutterschaft zu suchen, denn gerade auf diese Weise würden Frauen einen ebenso

aufopferungsvollen Dienst wie Soldaten leisten. Ein Frauenbild, das von Hermann Broch aufgegriffen und gebrochen wurde und deshalb einer näheren Betrachtung bedarf. Nicht nur die Auseinandersetzung der Geschlechter steht im Fokus Brochs, stattdessen zeichnet sich der Konflikt in der Darstellung und Repräsentation der Mutterschaft ab. Es ist im Rahmen der Abhandlung nicht beabsichtigt, eine Geschichte der Frauenbewegung einzufügen. Stattdessen sollen die prägenden Elemente schlaglichtartig beleuchtet werden. Beginnen wird die Übersicht deshalb mit dem Mythos der Göttin Demeter, um anschließend über weitere Zwischenschritte bis in die Vorstellungswelt des 19. und 20. Jahrhunderts voranzuschreiten. Abschließend liegt der Fokus auf der nationalsozialistischen Idealisierung der Mutterschaft und den damit verbundenen Beschränkungen weiblicher Freiheiten und weiblicher Identitätsbildung. Wir werden feststellen, dass die Geschichte der Frauen eng mit der Interpretation von Mutterschaft verbunden ist. Gleichzeitig handelt es sich um eine Entwicklungsgeschichte, die stets im Spiegel des patriarchalen Blicks zu bewerten ist. Der Höhepunkt der Debatte über weibliche Selbstbestimmung, die Einschätzung der Frau als Tochter, Partnerin, Ehefrau oder Mutter wird spätestens seit dem 19. Jahrhundert durch einen zentralen Begriff geprägt, fehlinterpretiert und verkompliziert. Matriarchat – Kaum ein Schlagwort, das mehr Anlass zu Diskussionen und Debatten gibt. Wenn heute die Gender-Diskussion und die immer noch relevante Forderung nach gleicher Bezahlung aller Geschlechter zu Konflikten führt, dann ist die Frage nach dem Matriarchat der politische, gesellschaftliche und religiöse Sprengstoff, der die Geschlechter seit Jahrhunderten begleitet. Doch beginnen wir nicht mit dem 19. oder 20. Jahrhundert, sondern setzen wir früher ein.

5.1.2 Mütter, Töchter, Ehemänner – Im Spiegel der griechischen Mythen

Wie bereits mehrfach in der Forschung thematisiert wurde¹, greift Hermann Broch in der *Verzauberung* mehrere Themengebiete auf, unter anderem schöpft er aus dem umfangreichen Sagenschatz der griechischen Mythologie. Eine Götterfigur ist im Rahmen des Weiblichkeitskomplexes besonders zu berücksichtigen: die Erdgöttin Demeter. Sie ist als Erdgöttin die Göttin des Ackerbaus und der Ernte, auf diese Eigenschaften verweisen auch die griechischen Sagen. Der Mythos berichtet, dass Hades, der Gott der Unterwelt, die Tochter Demeters, Persephone, entführt. Die Erdgöttin verzweifelt an dem Verlust und so stirbt infolge ihrer Trauer die Vegetation. Erst die ausgehandelte Rückkehr Persephones kann die Not beenden. Doch Persephone muss jährlich in das Totenreich zurückkehren und so entstanden infor-

1 Vgl. u.a. Mahlmann-Bauer, Barbara: *Die Verzauberung*. In: Michael Kessler, Paul Michael Lützel (Hg.): Hermann-Broch-Handbuch. Berlin/Boston 2016, S. 127–166 und Reidy, Julian: »Weiberzeit«, S. 185–220.

ge der Trauer der Erdgöttin die Jahreszeiten.² Die Abfolge der Jahreszeiten bedingt aber auch die Existenzform der Erdgöttin, welche sich mit den Zeiten wandelt: Im Frühjahr verkörpert sie eine junge Frau, im Sommer erscheint sie als Mutter und während der Herbst- und Wintermonate als alte Frau.³ So entsteht ein dreiteiliges Entwicklungsschema, das der Göttin die Teilhabe an der weiblichen Entwicklung ermöglicht. Demeter verkörpert alle stereotypen weiblichen Eigenschaften. Sie ist eine erd- und naturverbundene Frau, deren Interesse dem Wachstum gilt. Gleichzeitig repräsentiert sie die Landwirtschaft und somit die Sesshaftigkeit. Ihre Wandelbarkeit bindet sie noch stärker an die Erde, die natürlichen Zeitabläufe und somit an den Lebensrhythmus der Menschen. Außerdem betont der Mythos ausdrücklich ihre Mutterliebe und stellt so den Aspekt der lebensspendenden und behütenden Mutterschaft in den Vordergrund. Wie in vielen späteren Mythen und Märchen entsteht zwischen der liebenden Mutter und dem künftigen Schwiegersohn ein Konflikt, der zu einer Krise führt. Die Natur verdorrt infolge der mütterlichen Trauer, die Naturgöttin vernachlässigt ihre Pflichten und stellt privaten Kummer in den Vordergrund. Auch diese Eigenschaft wird in den folgenden Jahrhunderten als typisch weiblich eingestuft. Das Vorurteil der rein gefühlsmäßig agierenden Frau und Mutter hält sich bis in unsere Zeit hartnäckig.

Neben der erdverbundenen Naturgöttin steht ein weiterer griechischer Gott kontrastierend im Zentrum der *Verzauberung*. Als Gegenbild und Kontrastfolie dient Dionysos, der Gott des Weines. Dionysos, dessen Anhänger ihm rauschhaft-irrationale Tänze widmen, ist der Verfechter der männlichen Vorherrschaft. Er ist eine ambivalente Erscheinung, einerseits betont er die Lebenskraft und die Begeisterung und andererseits ist seine Gestalt mit wahnhafter Raserei und mörderischen Gewaltakten verbunden.⁴ Dieser Aspekt wird auch von Barbara Mahlmann-Bauer angesprochen, die außerdem ausführt, dass Broch Euripides *Bakchen* einbezieht.⁵ In den *Bakchen* schildert Euripides den Konflikt des Gottes Dionysos mit König Pentheus, der ihm die Huldigung verweigert. Zur Strafe beschwört Dionysos ein Gewitter, welches den Palast vernichtet. Gleichzeitig bekehrt er alle Frauen Thebens, auch die Mutter des Königs wird zu einer Anhängerin des neuen Gottes, einem Bakchen. Letztendlich tötet Agaue im Wahn ihren eigenen Sohn und die

2 Vgl. Matuschek, Stefan: Demeter und Persephone/Ceres und Prosperina. In: ders., Christoph Jamme: Handbuch der Mythologie. Darmstadt 2014, S. 88–90, hier S. 88.

3 Vgl. Heide Göttner-Abendroth: Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythen, Märchen, Dichtung. Stuttgart 2010, S. 27f. Die poetisierenden, teilweise kritisierten und stark idealisierenden Darstellungen Göttner-Abendroths sind deutlich zu erkennen, dennoch bietet Göttner-Abendroths Abhandlung in diesem Fall eine angemessene Darstellung bekannter mythischer Zusammenhänge.

4 Vgl. Baumbach, Manuel: Dionysos. In: Stefan Matuschek, Christoph Jamme (Hg.): Handbuch der Mythologie, S. 90–93.

5 Vgl. Mahlmann-Bauer: *Die Verzauberung*, S. 144.

Frauen zerreißen ihn auf Geheiß des Gottes. Dionysos letzte Strafe an die Thebener, die ihm den Kult versagten, ist die Verbannung Agaves und der Befehl langer Wanderung für den alten König, den Großvater des toten Pentheus.⁶ Der Dionysoskult ist von Wahn und Raserei geprägt und kann in Gewalt umschlagen und zu brutalen Grenzüberschreitungen führen. Auch familiäre Beziehungen halten der Raserei und dem nach Opfern verlangenden Gott nicht stand. Dionysos verkörpert das Gegenteil der weiblichen Naturgottheit, statt familiärer Nähe und Sesshaftigkeit repräsentiert er das Leben des Wanderers, die Fremdartigkeit und Brutalität, aber auch den Lebensgenuss.⁷ Das Gegensatzpaar Demeter und Dionysos – als Vertreter weiblich-rationaler und männlich-irrationaler Herrschaft – stellt ein Motiv und einen Wertkonflikt in der *Verzauberung* dar. Broch setzt sich mit dem Demeter-Dionysos-Konflikt und dessen späterer Darstellung auseinander und integriert die Mythen in seinen Roman.⁸

5.1.3 Die Entwicklung von Weiblichkeit und Mutterschaft – ein kurzer Blick auf den christlichen Einfluss

Neben der griechischen Mythologie hat Broch sich während der Entstehung des Romans intensiv mit dem jüdisch-christlichen Kontext und den Kirchenvätern beschäftigt. So las er unter anderem Augustinus, Hieronymus und Johannes Chrysostomus.⁹ In diesem Kapitel soll der christliche Kontext noch zurückgestellt werden. Trotz allem ist die Wertung, die Frauen durch die christliche Kirche während der vergangenen 2.000 Jahre erfahren haben, in ein paar kurzen Sätzen zu umreißen. Ein zentraler Text, mit dem die Diskriminierung von Frauen begründet wurde, ist die Genesis. Die Erzählung des Sündenfalls ist nicht nur eng mit der Beschreibung des Bösen verwoben, sie erklärt auch die Schuld Evas:

Da sprach die Schlange zur Frau: Ihr werdet keineswegs des Todes sterben, sondern Gott weiß: an dem Tage, da ihr davon esst, werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist. Und die Frau sah, dass von dem Baum gut zu essen wäre und dass er eine Lust für die Augen wäre und verlockend, weil er klug machte. Und sie nahm von der Frucht und aß und gab ihrem Mann, der bei ihr war, auch davon und er aß. [...] Da sprach Adam: Die Frau, die du mir zugestellt hast, gab mir von dem Baum und ich aß. Da sprach Gott der Herr zur Frau: Warum hast du das getan? Da sprach die Frau: Die Schlange betrog mich, sodass ich aß. (Gen. 3,4-3,8. LU)

6 Vgl. Euripides: *Die Bakchen*. Stuttgart 1988, V. 1030ff.

7 Vgl. Baumbach: Dionysos, S. 91.

8 Vgl. hierzu auch: Mahlmann-Bauer: *Die Verzauberung*, S. 137.

9 Vgl. Lützel: Hermann Broch. Eine Biografie, S. 188f.

So die bekannte Geschichte von der Verführung der Menschen durch die Schlange. Für die Entwicklung des Frauenbildes und die Diskriminierung der Frauen durch Kirche, Staat und Gesellschaft bildet diese Erzählung eine zentrale Grundlage. Hier ist es die namenlose Frau, als Eva identifiziert, die sich verführen lässt und den Mann zu der Sünde gegen Gott verleitet. Aus diesem Bericht leiten sich die Unterdrückung und die Vorverurteilung der Hälfte der Menschheit während der folgenden Jahrhunderte ab. So folgt auch das Urteil Gottes: »Ich will dir viel Mühsal schaffen, wenn du schwanger wirst; unter Mühen sollst du Kinder gebären. Und dein Verlangen soll nach deinem Mann sein, aber er soll dein Herr sein.« (Gen 3,16. LU) In diesen Worten findet sich die Begründung der Vorrangstellung des Mannes und somit auch die Grundlage des Patriarchats. Gott selbst hat es festgelegt. So scheint es zumindest und über Jahrhunderte haben die christlichen Kirchenväter und zahlreiche folgende Kirchenherren diesem Urteil entsprochen.¹⁰ Den Höhepunkt der christlich geprägten Frauenfeindlichkeit erlebt Europa in den Hexenverfolgungen des Mittelalters, deren Grundlage der sogenannte *Hexenhammer* von 1486 liefert. In Eva präsentiert sich aber nicht nur die erste Frau, sondern auch die künftige Mutter der Menschheit. Dennoch findet sich im Alten Testament kein weiterer Einfluss dieser Urmutter. Stattdessen entwickelt sich das Frauenbild in zwei Richtungen, künftig unterscheidet man verstärkt zwischen der Mutterfigur und der Geliebten. Der Inbegriff liebevoller Fürsorge begegnet der erotisch aufgeladenen und verführerischen Frau. Bereits in der Erziehung spiegelt sich das Bild der jungen Frau als künftige Mutter und Hausfrau, die Eingrenzung auf die passive und vom Mann abhängige Funktion prägt die Mehrheit der Frauen über Jahrhunderte und wandelt sich nur langsam.¹¹ Die Herrschaft der Männer gilt für lange Zeit als gottgegebene und natürliche Lebensorganisation.

5.1.4 Die Entdeckung des Matriarchats: *Das Mutterrecht*

Hermann Broch bezieht sich neben griechischen Mythen auch auf verschiedene jüngere Untersuchungen. Als Kind seiner Zeit prägt ihn Johann Jacob Bachofens Untersuchung *Das Mutterrecht* von 1861. Diese Abhandlung schuf die Grundlage für weitergehende Überlegungen und Konstrukte zum Matriarchat und rückt parallel die Demeter-Figur in den Mittelpunkt matriarchaler Darstellungen. Auch wenn Bachofen

10 Siehe hierzu beispielsweise Martin Luthers Ausführungen über den Wert der Frau. Vgl. Luther, Martin: Vom ehelichen Leben. In: Otto Clemen, Albert Leitzmann (Hg.): Luthers Werke in Auswahl. Studienausgabe. Band 2. Berlin/Boston 2021, S. 335–359.

11 Vgl. Mayer, Christine: Bildungsentwürfe und die Konstruktion der Geschlechterverhältnisse zu Beginn der Moderne. In: Britta L. Behm, Gesa Heinrichs, Holger Tiedemann (Hg.): Das Geschlecht der Bildung – Die Bildung der Geschlechter. Opladen 1999, S. 13–30, hier S. 16f.

wenig wissenschaftlich arbeitet¹², kann ihm doch ein besonderes Verdienst zugesprochen werden. Er rückt die Debatte über das Matriarchat in den Mittelpunkt des Interesses und gesteht der Frauenherrschaft den Status einer eigenen Kulturstufe zu.¹³ Hier ist nun ein wichtiger Hinweis anzubringen, denn auch wenn Bachofen als Wegbereiter der Matriarchatsforschung gefeiert wird, haben zahlreiche Untersuchungen belegt, dass er diesen Entwicklungen denkbar fernstand.¹⁴ Aus Bachofens unwissenschaftlichem Vorgehen erwächst ein Magnus Opus der besonderen Art, dessen unorganisierte Darstellung und verwirrende Komposition die Möglichkeiten einer Wiedergabe zusätzlich erschweren.¹⁵ Wie Elke Hartmann treffend bemerkt: »Die Lektüre des Buches ist eine Strapaze«¹⁶, dennoch sollen die wesentlichen Aussagen im Folgenden kurz dargestellt werden. Bachofen folgt einem Fortschrittsgedanken, der anstelle des Gegensatzpaares Männlichkeit und Weiblichkeit eine historisierende Interpretation wählt. Er gestaltet eine Kausalkette der Entwicklung, die in drei Schritten verläuft. *Das Mutterrecht* grenzt die Herrschaft der Frauen von der vorherigen Entwicklungsstufe, die er als Hetärismus bezeichnet, ab. Die sogenannte Gynaiokratie¹⁷ beende also eine Phase chaotischer Lebensverhältnisse und der völligen Missachtung der Mitmenschen.¹⁸ Die weibliche Herrschaft hingegen zeichne sich durch geordnete Lebensverhältnisse aus. Gemäß der demetrischen Eigenschaften sei es eine Zeit des aufblühenden Städte- und Ackerbaus. Aufgrund der sich entwickelnden Sesshaftigkeit und der neuen Ordnung können matriarchale Herrschaften als besonders human gelten.¹⁹ Bachofen betont die Verkehrung der hierarchischen Ordnung, denn die Frauen seien den Männern übergeordnet.²⁰ So werde stets die Tochter als Erbin anerkannt, während die Söhne zwar behütet würden, aber kein Anrecht auf das Erbe hätten:

-
- 12 Vgl. Krause-Pierz, Justyna M.: Mutter und Mutterschaft – Konstruktion und Diskurs. Typographie der Mütterlichkeit in der Deutschschweizer Literatur von Frauen. Hamburg 2013, S. 49.
- 13 Vgl. Bachofen, Johann Jakob: Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Eine Auswahl herausgegeben von Hans-Jürgen Heinrichs. 7. Auflage. Frankfurt a.M. 1989, S. 3.
- 14 Vgl. Elsaghe, Yahya: Krankheit und Matriarchat. Berlin/New York 2010, S. 194f.
- 15 Vgl. ebd., S. 190.
- 16 Hartmann, Elke: Zur Geschichte der Matriarchatsidee. Antrittsvorlesung am 2. Februar 2004. Humboldt-Universität zu Berlin. Philosophische Fakultät I. Institut für Geschichtswissenschaften. <http://edoc.hu-berlin.de> (abgerufen am 27.04.2021), S. 8.
- 17 Im Folgenden spreche ich von Matriarchat oder Frauenherrschaft, auch wenn Bachofen das Schlagwort Matriarchat nicht verwendet. Die Begriffswahl erfolgt aus Gründen der Vereinheitlichung und Verständlichkeit.
- 18 Vgl. Bachofen: Das Mutterrecht, S. 29.
- 19 Vgl. ebd., S. 12ff.
- 20 Vgl. ebd., S. 2.

Wie verständlich wird uns nun in Hesiods Schilderung die ausschließliche Hervorhebung der Mutter, ihrer nie unterbrochenen sorgsam Pflege und der ewigen Unmündigkeit des Sohnes, der, mehr leiblich als geistig heranwachsend, der Ruhe und Fülle, die das Ackerbauleben bietet, bis in sein hohes Alter an der Mutter Hand sich freut.²¹

Diese Schilderung betont die bewahrende und anleitende Funktion der Mutter, die als Abbild der Erdgöttin das Leben ihrer Angehörigen lenkt. Strebende Entwicklung tritt infolgedessen hinter naturverbundener Bewahrung und liebevoller Familiarität zurück. Auch neuere Untersuchungen versuchen noch in ähnlicher Manier die Humanität der matriarchal organisierten Gemeinschaften zu betonen. Heide Göttler-Abendroth preist in ihren Untersuchungen unter anderem die Friedfertigkeit der Gemeinschaften und die solidarische Teilung des Besitzes.²² Nicht nur die soziale Ordnung der weiblichen Herrschaft ist für die vorliegende Untersuchung interessant, sondern auch die besondere Religiosität der Matriarchinnen beeinflusst Brochs Darstellung. Bachofen zufolge seien Frauen außergewöhnlich erdverbunden und ständen so in einer besonderen Nähe zu ihren Göttinnen. Die tiefe Religiosität der Frauen lasse jede Frau als Ebenbild der Erdgöttin erscheinen: »In der Frau würde die Erde selbst, das weiblich-stoffliche Prinzip, das an der Spitze der Natur steht, verletzt und beleidigt.«²³ Frauen sind also mit dem Stofflichen, der Erde, verbunden, sie sind ihre Botschafterinnen. Gleichzeitig bewirke die »demetrische Reinheit«²⁴ der ursprünglichen, guten matriarchalen Ordnung eine Auseinandersetzung mit dem Tod, sodass der demetrische Mutterkult in dem Glauben an einen ewigen Tod und Leben verbindenden Kreislauf münde.²⁵ Zusammenfassend kann das bachofensche Matriarchat als Phase der Sesshaftigkeit, der Entwicklung städtischen Lebens und des Friedens gewertet werden. Die Betonung des Stofflichen, der Natur, die tiefe Religiosität der Frauen und ihre spirituell-magischen Fähigkeiten, alle diese Merkmale zeichnen die weibliche Herrschaft aus. Trotz dieser scheinbar positiven Eigenschaften und der eindeutigen Betonung einer Verbesserung der allgemeinen Lebenssituation stellt Bachofen deutlich heraus, dass die abschließende Entwicklungsstufe nur im Patriarchat liegen könne. Aufgrund dessen seien die matriarchalen Ordnungssysteme schlussendlich an internen Fehlentwicklungen zugrunde gegangen und durch das Patriarchat abgelöst worden.²⁶ Die männliche Herrschaft stellt den Gegensatz zum Matriarchat dar. Der Kontrast liege

21 Ebd., S. 14.

22 Vgl. Göttner-Abendroth: Die Göttin und ihr Heros, S. 17f.

23 Ebd., S. 87.

24 Bachofen: Das Mutterrecht, S. 41.

25 Vgl. ebd., S. 26ff.

26 Vgl. ebd., S. 43.

in der Hervorhebung der Paternität, der Losmachung des Geistes von den Erscheinungen der Natur, in ihrer siegreichen Durchführung einer Erhebung des menschlichen Daseins über die Gesetze des stofflichen Lebens.²⁷ Die männliche Herrschaft strebt folglich nach Erkenntnis, sie wendet sich von der stofflichen Erde ab und betont stattdessen das geistige Streben. Bachofen hat mit diesen zweifelhaften Thesen sowohl Zuspruch als auch Ablehnung erfahren, er beeinflusste unter anderem C.G. Jung, aber auch Simone de Beauvoir.²⁸ Trotz oder gerade wegen dieser kontroversen Rezeption entstehen unter dem Einfluss des *Mutterrechts* eine Reihe weiterer Abhandlungen, die sich mit der Bewertung von Mütterlichkeit und Weiblichkeit auseinandersetzen. Uwe Wesel setzt sich 1980 nochmals intensiv mit Bachofen auseinander und konstatiert:

Er hat viele Anregungen gegeben und manches richtig gesehen, aber auch vieles falsch und dadurch einen Mythos wiederbelebt, der heute noch als klebriger Bodensatz einer sogenannten Allgemeinbildung in der Stimmung weiterwirkt, in der er das Buch geschrieben hat.²⁹

Bachofen beeinflusst verschiedene Strömungen, so orientiert sich auch die sozialistische Literatur an seinen Ideen und deutet die Stufe des Matriarchats als »Form des Urkommunismus«.³⁰

5.1.5 Geschlechterdebatte im 20. Jahrhundert

Konfliktpotenzial und Emotionalität der Debatte passen in die Stimmung der Zeit. Vor allem das Wien Hermann Brochs war von einem widersprüchlichen Schwanken zwischen Endzeitstimmung und Enthusiasmus geprägt.³¹ Eine schmelztielhafte Verbindung verschiedener politischer Bestrebungen, explosionsartige Fortschritte in der Wissenschaft, kontroverse Kunststile und philosophische Debatten befeuerten die Situation und prägten die Moderne. Die Weiblichkeitsdebatte bildet hierbei nicht die Ausnahme und wird aufgrund des zunehmenden Emanzipationsstrebens auch in der Literatur des Fin de Siècle diskutiert.³² In den Konzepten der Femme

27 Ebd., S. 48.

28 Vgl. Elsaghe: Krankheit und Matriarchat, S. 194.

29 Wesel, Uwe: Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften. Frankfurt a.M. 1980, S. 67.

30 Galvan, Elisabeth: Mütter-Reich. Zur deutschen Erzählprosa der Dreißiger Jahre. Stuttgart 1994, S. 5.

31 Vgl. Koopmann, Helmut: Fin de Siècle und Décadence – Erscheinungsformen, Begründungen, Gegenbewegungen. In: Johannes Pankau (Hg.): Fin de Siècle. Darmstadt 2013, S. 69–88, hier S. 69ff.

32 Vgl. Pechota, Cornelia: Frauen und Frauenliteratur. In: Johannes Pankau (Hg.): Fin de Siècle, S. 37–54, hier S. 38f.

fatale und Femme fragile werden die Sehnsüchte und Ängste der männlichen Autoren als Spiegelbild ihrer Zeit festgeschrieben. Die Femme fatale verkörpert als dämonische Verführerin den erschreckenden und lockenden Bereich weiblicher Sexualität. Während die zarte, madonnenhafte und überhöhte Femme fragile ein unerreichbares männliches Wunschbild darstellt.³³ Begründet wird die Existenz der zwei Frauenbilder, die nicht nur die Literatur, sondern auch den Zeitgeist prägen, durch zweierlei Aspekte. Sie sind »einerseits Ergebnis einer Fixierung des weiblichen Geschlechtscharakters und der daraus resultierenden Hysterisierung des Weiblichen [...] und andererseits spiegelbildlicher Ausdruck einer Krise des (männlichen) Selbstbewußtseins«. ³⁴ Das Verständnis von Weiblichkeit und Sexualität wird zum Thema der mehrheitlich männlich bestimmten Debatte:

Eine Frau, die keine Kinder haben will, oder etwa nach dem ersten sagt: einmal und nicht wieder, ist ganz sicher ein entartetes Wesen. Noch schlimmer ist es, wenn eine Frau um ihrer selbstsüchtigen oder wahnhaften Bestrebungen willen ihre Kinder vernachlässigt oder gar ganz verlässt.³⁵

So propagieren Männer wie Julius Paul Möbius die weibliche »Unfähigkeit«. Auch der Begründer der Psychoanalyse, Sigmund Freud, verbreitet den Mythos des defizitären weiblichen Geschlechts.³⁶ Besonders erwähnenswert erscheint aber eine der speziellsten Figuren der Zeit: Otto Weininger. Weininger – bewundert, verachtet, angefeindet – dessen früher Selbstmord im Sterbehaus Beethovens seinen Ruf als wahnsinniges Genie³⁷ endgültig festigt, prägt die zeitgenössische Debatte in besonderem Maße. Sein Hauptwerk *Geschlecht und Charakter* wird 1903 publiziert und gerade einmal vier Monate nach dem Erscheinen des Buches begeht der erst 23-Jährige Selbstmord. Im Kontext der Wiener Moderne ist Weiningers frauenfeindliches und zutiefst antisemitisches³⁸ Werk als trauriger Höhepunkt und Überspitzung der gängigen Vorurteile zu verstehen.³⁹ Le Rider sieht Weiningers Pamphlet als ver-

33 Vgl. Hilmes, Carola: Die Femme Fatale. Ein Weiblichkeitstypus in der nachromantischen Literatur. Stuttgart 1990, S. 30.

34 Ebd., S. 14.

35 Möbius, Paul Julius: Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes. 5. veränderte Auflage. Halle a.d. Saale 1903, S. 60.

36 Vgl. ebd., S. 30.

37 Vgl. Kottow, Andrea: Der kranke Mann. Medizin und Geschlecht in der Literatur um 1900. Frankfurt a.M. 2006, S. 212.

38 Weininger bezieht in seinen Ausführungen die, von ihm diagnostizierten, positiven und negativen Aspekte beider Geschlechter auf Völker. Dieser Prozess wird schlussendlich auf die Differenzierung »Arier« und »Jude« reduziert. Hierdurch kombiniert Weininger seinen Antifeminismus mit Antisemitismus. Vgl. Heindl, Waltraud: Otto Weininger. Ein Fall von jüdischem Antisemitismus? In: Gertrude Enderle-Burcel, Ilse Reiter-Zatloukal (Hg.): Antisemitismus in Österreich 1933–1938. Wien 2018, S. 1099–1111, hier S. 1000.

39 Vgl. ebd., S. 213.

zweifelten Aufschrei der Männlichkeit angesichts eines »neuen, triumphierenden Mutterrechts«. ⁴⁰ Die Aussagen können also im Kontext der Zeit verortet werden und dienen der Negierung einer als ideal beschriebenen Mutterschaft und Weiblichkeit. So sind auch Weiningers Ausbrüche zu deuten: »die Zeit des Matriarchats ist die Zeit der Vielmännerei.« ⁴¹ In *Geschlecht und Charakter* knüpft Weinger an das dualistische Frauenbild der Moderne an und diagnostiziert zwei zentrale weibliche Charakterzüge: »Demnach ist die Eignung und der Hang zum Dirnentum ebenso wie die Anlage zur Mutterschaft in einem Weibe organisch, von der Geburt vorhanden.« ⁴² Der Antifeminist Weinger reduziert Frauen auf ihre Sexualität: »Während das W ⁴³ von der Geschlechtlichkeit gänzlich ausgefüllt und eingenommen ist, kennt M noch ein Duzend [sic!] anderer Dinge: Kampf und Spiel, Geselligkeit und Gelage, Diskussion und Wissenschaft, Geschäft und Politik, Religion und Kunst.« ⁴⁴ Der Autor folgt den traditionellen Vorurteilen und reduziert Frauen auf ihre Sexualität, während er den Männern die Fähigkeit zuspricht, gesellschaftliche, politische und religiöse Themen zu berücksichtigen. Letztendlich schließt Weinger Frauen aus dem gesellschaftlichen Leben aus. Diese Ideen sind nicht neu, doch kaum jemand hat sie so drastisch formuliert wie der junge Wiener. Hermann Broch kannte Weiningers Thesen und seine Argumentation. Manfred Durzak betont, dass Weinger vor allem Einfluss auf den jungen Broch ausübte, dass es hierbei jedoch weniger um die Aspekte der Frauenfeindlichkeit und des Antisemitismus ging. Stattdessen liege der Fokus auf Weiningers klar formulierter Zeitkritik. ⁴⁵ Als Männer gleichen Alters, ähnlicher Herkunft und einer vergleichbaren Entwicklung – jüdisches Elternhaus, strenge Väter, Konversion zum Christentum – mussten Broch die vielen Parallelen selbstverständlich auffallen. Später distanzierte er sich jedoch von Weinger und bemängelte dessen Dogmatismus. ⁴⁶ In den 20er-Jahren kam es dennoch zu einer regelrechten Bachofen-Renaissance. Der Kreis der Münchener Kosmiker um Ludwig Klages spielt eine wesentliche Rolle bei der Verbreitung des Matriarchat-Gedankens, auch Broch wurde von Klages an Bachofen angelehnter Abhandlung *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929–32) beeinflusst. ⁴⁷ Die 20er-Jahre bedeuten einen deutlichen Zuwachs an Abhandlungen, die sich mit den Fragen des Matriarchats und der

40 Le Rider, Jacques: *Das Ende der Illusion. Die Wiener Moderne und die Krisen der Identität.* Wien 1990, S. 125.

41 Weinger, Otto: *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung.* Berlin 1932, S. 281.

42 Ebd., S. 275.

43 In W und M trennt Weinger die weiblichen und männlichen Merkmale des Menschen, je nachdem welche Eigenschaften überwiegen, ist der Mensch Mann oder Frau.

44 Weinger: *Geschlecht und Charakter*, S. 107.

45 Vgl. Durzak, Manfred: *Hermann Broch. Der Dichter und seine Zeit*, Stuttgart 1968, S. 13.

46 Vgl. ebd., S. 15.

47 Vgl. Reidy: »Weiberzeit«, S. 185–220.

Rolle der Mutter in der Gesellschaft beschäftigen. Gleichzeitig entwickelt sich eine Tendenz zur Idealisierung, Mystifizierung und Glorifizierung der Frau als Mutter. Magdalena Gebala führt diesen Umstand auf die Krisenhaftigkeit der Moderne zurück und geht davon aus, dass diese Entwicklung durch die Erfahrungen des Ersten Weltkriegs verstärkt wurde.⁴⁸ Die Mutter wird so zu einem Symbol und folgt – im Kontrast zu Bachofens Ausführungen – auf die gescheiterte männliche Lebenswelt: »In die idealisierte, Land und Heimat, symbolisierende Mutterfigur fließen Hoffnungen und Ängste, der durch die Kriegskatastrophe erschütterten deutschen Gesellschaft.«⁴⁹ Wenn in diesem Zitat bereits die Verbindung von Mutter und Nation an klingt, so wird deutlich, dass es zu der Verknüpfung der Mutterschaft mit der ›Blut und Boden‹-Ideologie, die wir in dem obigen Zeitungsausschnitt ebenfalls erkennen können, nur ein kurzer Weg ist. Denn bald darauf wird die Mutter von völkischen und nationalsozialistischen Vorstellungen zweckentfremdet und erfährt eine Umdeutung hin zu dem eingeeengten, auf Reproduktion beschränkten Frauenbild des Nationalsozialismus.⁵⁰ Bachofens Ideen werden von diversen politischen und gesellschaftlichen Gruppen nutzbar gemacht und nach Belieben ausgelegt: sozialistische Gruppierungen, Konservative, Frauenrechtler*innen – sie alle bedienen sich der bachofschenschen Ideen.⁵¹ Eine Auswirkung des Ersten Weltkriegs ist der enorme Anstieg der werktätigen Frauen. Auch wenn die Zahlen nach 1918 wieder leicht zurückgehen, haben die Frauen dennoch in der Arbeitswelt Fuß gefasst.⁵² Klinsiek konstatiert deshalb treffend: »So makaber es klingen mag, der Krieg war die große Chance für die Frauen, zu zeigen, was sie leisten konnten.«⁵³ Dennoch wird die Arbeit der Frauen problematisiert, qualifizierte Arbeit ist kaum zu finden und die Lohnunterschiede sind gravierend.⁵⁴ Das Bild der Frau und infolgedessen auch der Mutter erfährt ab den 30er-Jahren einen Wandel. Die glorifizierte Mutter, die als Symbol der Heimat gilt, kann gegen das aufkommende nationalsozialistische Gedankengut nicht bestehen, sie entspricht gerade nicht dem Frauenbild der Nationalsozialisten. Neue Abhandlungen bringen einen Wandel des Mutterbildes. Alfred Baumler, der sich radikal von seiner ursprünglichen Bachofen-Verehrung distan-

48 Vgl. Gebala, Magdalena: MutterMale. Zur Imagination des Mütterlichen in Hermann Hesses Prosawerk zwischen 1900 und 1930. Würzburg 2012, S. 113ff.

49 Ebd., S. 113.

50 Vgl. Gebala: MutterMale, S. 215ff.

51 Elisabeth Galvan zeichnet die Entwicklung in Ihrer Dissertation: Mütter-Reich. Zur deutschen Erzählprosa der Dreißiger Jahre von 1994 ausführlich nach.

52 Vgl. Klinsiek, Dorothee: Die Frau im NS-Staat. Schriftenreihe der Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte. Nr. 44, Stuttgart 1982, S. 16.

53 Ebd.

54 Vgl. ebd., S. 14.

ziert, aber auch Hermann Wirth und Ernst Bergmann prägen Anfang der 30er Jahre das neue Mutterbild⁵⁵:

Diese Tatsache würde an sich noch nicht viel aussagen, spiegelte sich in ihr nicht ein sehr komplexer Zusammenhang, der für das Dritte Reich symptomatisch ist: es ist durchaus möglich, daß sich, anfangs zumindest mythisch-germanische Mutterrechtsvorstellungen noch eine zeitlang [sic!] halten konnten. Sehr bald jedoch müssen solche in einer restlos von Männern geprägten Wirklichkeit, in der überdies die Männerbünde eine bedeutende Rolle spielen, als ideologischer Fremdkörper erscheinen, mit der Bildung einer streng hierarchisch-autoritären Gesellschaft entsteht das in Krise geratene Vater-Prinzip von neuem⁵⁶

Das idealisierte Frauenbild kann dem Druck der nationalsozialistischen Neuordnung nicht standhalten und die Muttervorstellung wandelt sich erneut. Infolgedessen wird das Mutterbild entmythologisiert und allein auf die Vorstellung der schutzbedürftigen und opferbereiten Helferin reduziert. Galvan konstatiert dementsprechend einen Prozess der die »Aufhebung der Individualität im ›Volksganzen‹ [begründet]. Die dermaßen entpersönlichte ›Volksmutter‹ erscheint als Teil einer unaufhörlichen Generationenkette.«⁵⁷ Auch wenn dieses Frauen- und Mutterbild sich natürlich nicht flächendeckend durchsetzen kann, entspricht es dem Zeitbild:

Wir wollen aber eine Frau, die politisch denkt. Und was meine ich nun: ›politisch denken‹ für die Frau? ›Politisch denken‹ heiße ich, daß sie mitsorgt, mitträgt, mitfühlt, mitopfert mit ihrem ganzen Volk, als treueste Gefährtin ihres Mannes und daß sie bereit ist, aus dieser Bereitschaft heraus aus einem harten Leben, das und das Schicksal aufzwingt, ein schönes Leben zu machen, weil ihr Herz und ihre Liebe das nicht anders zuläßt. [...] Die Frau soll zum Bewußtsein ihrer eigenen Kraft und ihres eigenen Wertes kommen und sie soll gleichwertig, wie die Wehrpflicht des Mannes die Kraft des Volkes nach außen erhält, die innere Kraft und die religiöse Kraft des Volkes nach innen erhalten. [...] Laßt die Männer streiten, aber wir Frauen, wir leben hier ein Gemeinsames, und dieses Gemeinsame soll das Kind sein, für das wir zu sorgen haben und das ist unser deutsches Volk, dem wir Mütter der Nation zu sein haben.⁵⁸

55 Vgl. Galvan, Elisabeth: Demeters Verwandlungen. Zur Funktionsweise eines Mythos in den 30er Jahren. In: Silvio Vietta, Herbert Uerlings (Hg.): *Moderne und Mythos*. München 2006, S. 193–205, hier S. 196.

56 Galvan: *Mütter-Reich*, S. 25

57 Ebd., S. 36.

58 Scholtz-Klink, Gertrud: *Aufgabe – Wille und Ziel der deutschen Frauen*. In: N.S. *Frauenwarte* 1935/36, Jg. 4, S. 33f.

Scholtz-Klink propagiert im obigen Zitat das offizielle Bild der Frau als Mutter, die sich für ihre Kinder aufopfert und so dem Land dient. Dieses Ideal entspricht nicht länger der Vorstellung der lenkenden Matriarchin, politische Frauen sind nun auf Hilfsdienste und passive Opferbereitschaft gegenüber Kind, Ehepartner und Staat reduziert. Schlagworte wie Treue, Opfer, Schicksal und Gemeinsamkeit prägen die neuen Ideale und parallelisieren die Mutterschaft mit dem opferwilligen Soldatentum.⁵⁹ Das nationalsozialistische Bild der Frau reduziert den Aktionsradius von Frauen und pervertiert das Mutterbild der 20er-Jahre. Selbstverständlich ist es der neuen Führungsspitze nicht möglich, das neue Ideal der häuslichen Frau flächendeckend in die Praxis zu übertragen, aber der Einfluss der Ideologie ist dennoch gravierend und nachdrücklich. In Erinnerung an das Frauenbild Otto Weiningers wird versucht, die Frau aus dem gesellschaftlichen Leben zu verdrängen und in den rein häuslichen Bereich einzubinden:

Aufgrund des Frauenüberschusses und der komplexen Wirtschaftsbeziehungen konnten nicht alle den Idealzustand erreichen. Diesen Frauen bot die Ideologie den Ausweg der »arteigenen« Berufe. In pflegerischen, sozialen Berufen und im landwirtschaftlichen Bereich sollten sie Gelegenheit erhalten, ihre mütterlichen Gefühle und Instinkte umzusetzen. Eng verbunden mit der Mutterschaftsideologie sind andere »typisch« weibliche Eigenschaften. Aufgrund ihrer minderen intellektuellen Fähigkeiten stehe die Frau dem Kind besonders nah, sie galt für die Kindererziehung als prädestiniert. Eine gewisse Bildungsfähigkeit wurde ihr zwar nicht abgesprochen, zu ihrem eigenen Besten wäre es aber völlig ausreichend, die Ausbildung nur soweit zu betreiben, daß sie ihren natürlichen Aufgaben als Mutter und verständnisvolle Kameradin des Mannes nachkommen könne.⁶⁰

Abweichungen werden von der nationalsozialistischen Führungselite nicht toleriert. Dies erkennen auch die Herausgeberinnen der nationalsozialistischen Frauenzeitschrift *Die deutsche Kämpferin*, die ein politisch aktives Frauenbild vertreten hat und so nicht mit dem Idealbild der nationalsozialistischen Frau korrelierte. Infolgedessen verbot die Gestapo die Zeitschrift 1937.⁶¹ Das Verständnis der Frau als Mutter führt die Debatten um werktätige Frauen fort, die bereits in der Weimarer Republik und im Kaiserreich provozierten. Die Diskussion ist also nicht durch den Nationalsozialismus hervorgebracht worden, stattdessen existierte das ambivalente Bild der arbeitenden Frau bereits vorher: »Es besteht ein weitreichender Konsens darüber, daß Erwerbstätigkeit für Frauen in der Lebensphase zwischen Adoleszenz und Heirat akzeptabel ist. Die eigentliche Rolle der Frau aber ist die der

59 Vgl. Galvan: Mütter-Reich, S. 56.

60 Klinksiek: Die Frau im NS-Staat, S. 24.

61 Vgl. Galvan: Demeters Verwandlung, S. 196.

nicht berufstätigen Hausfrau und Mutter.«⁶² Intensiviert und radikalisiert wurde die Debatte jedoch durch den Nationalsozialismus:

Das ist das Ziel, das jeder Mädchenerziehung vorschweben muß: aus den deutschen Mädeln wieder das zu machen, was sie bei unseren Vorfahren waren: die gleichberechtigte Kameradin des Mannes, die nicht den Ehrgeiz darin sucht, ihm in beruflicher Hinsicht Konkurrenz zu machen, sondern an ihrem eigensten Platz das zu leisten, was sie nach ihrer inneren Struktur leisten; Schwester zu sein, ihre aufopfernde Liebe den Brüdern und Schwestern des Volkes zu schenken, die sie brauchen; Gattin zu sein und Mann ein Heim zu schaffen [...] Mutter zu sein⁶³

Erneut wird die Rolle der Frau auf das Private beschränkt, Instinkte und innere Gegebenheiten bestimmen die Frau zu einem Leben in Häuslichkeit und Mutterschaft. Die nationalsozialistische Propaganda bildet den Lebensweg der Frauen deutlich ab und ermöglicht keinen Spielraum für berufliche Entfaltung. Otto Weininger, der anhand einer pseudowissenschaftlichen Formel: »xM+yW«⁶⁴ versucht, die Geschlechterproblematik zu systematisieren, ist lediglich ein Beispiel für die Furcht der männlich geprägten Gesellschaft vor einem Machtzuwachs der Frauen. Die Frage nach den Eigenschaften, Merkmalen und Fähigkeiten von Mann und Frau beeinflusst auch die Literatur. Thomas Mann⁶⁵, Hermann Hesse⁶⁶, Hermynia Zur Mühlen⁶⁷ und Hermann Broch sind nur ein paar Beispiele, für Schriftsteller*innen, die sich mit den kontroversen Debatten und den kursierenden Theorien beschäftigen und sich in dem Diskurs positionieren.

-
- 62 Jaschke, Hans-Gerd: Zur politischen Orientierung von Frauen und Frauenverbänden in der Weimarer Republik. In: Detlef Lehnert, Klaus Megerle (Hg.): Politische Teilkulturen zwischen Integration und Polarisierung zur politischen Kultur in der Weimarer Republik, Opladen 1990, S. 143–160, hier S. 147.
- 63 Staemmler, Martin: Die Aufgaben der Frau. In: Luise Coler, Emmy Pfannstiel (Hg.): Frau und Mutter. Düsseldorf 1942, S. 251–252, hier S. 251.
- 64 Le Rider: Das Ende der Illusion, S. 70.
- 65 Der Einfluss von Bachofen auf Thomas Manns Joseph-Romane wurde u.a. 2010 von Peter Davies und 1996 von Elisabeth Galvan besprochen. Vgl. Davies, Peter J.: Myth, matriarchy and modernity Johann Jakob Bachofen in German culture. 1860–1945. Berlin 2010 und Galvan, Elisabeth: Zur Bachofen-Rezeption in Thomas Manns Joseph-Roman. Frankfurt a.M. 1996.
- 66 Vgl. Gebala: MutterMale.
- 67 Hermynia Zur Mührens Roman *Als der Fremde kam* erschien 1946 auf Englisch und 1947 in der deutschen Übersetzung und behandelt mithilfe des Geschlechterkonflikts die politischen Entwicklungen und den nationalsozialistischen Einfall im heutigen Tschechien.

5.2 Mythen in der Verzauberung

5.2.1 Mütterlichkeit im Kontext der griechischen Mythologie

Das Prinzip der guten Erdgöttin Demeter ist eines der tragenden Motive in der *Verzauberung*.⁶⁸ Ihr Wirken prägt in der Figur Mutter Gissons den Roman und gestaltet die Handlungsstruktur. Brochs Mutter Gisson ist die »echtste Gisson« (KW 3, S. 34) und so fungiert sie als Mutter- und Erdgottheit und ist in ihrer Gestaltung eng an Bachofens *Mutterrecht*, aber auch an die Darstellung Klages gebunden. Mutter Gisson ist das Familienoberhaupt, die Matriarchin, darüber hinaus ist sie Hellseherin, Heilerin und Naturkundige. Mit anderen Worten: In der Figur der Mutter Gisson verbinden sich die Faktoren des Schutzes, der Bewahrung, der Herrschaft und der Hilfe. Das Recht des eigenen Namens und der Weitergabe desselben wird deshalb der Frau zugebilligt: »Bei Frauen so starker Art empfindet man es stets als Ungehörigkeit, daß sie des Namens verlustigt werden, statt ihn auf ihre Tochter und Enkeltochter und Aber-Enkeltochter zu vererben.« (KW 3, S. 34) Die Macht Mutter Gissons bindet sich zwangsläufig an den Namen und an die Reglementierung der Erbfolge, die der homodiegetische Erzähler der Frau zuspricht. Die Namensvergabe ist aber nicht nur ein Symbol des Matriarchats, der Name Gisson ist auch ein Anagramm der Gnosis, der Gottesschau.⁶⁹ So rückt Mutter Gisson in die direkte Nähe zum Göttlichen und zur Übersinnlichkeit. Der Name Gisson ist also an die Weiblichkeit und an das Göttliche gebunden. Deshalb ist es nur folgerichtig, dass dem Sohn, dem Bergmathias, das Recht auf den Namen Gisson verwehrt wird⁷⁰ (vgl. KW 3, S. 34). Stattdessen wird er auf seine Rolle als Schutzpatron des Berges zurückgebunden (vgl. KW 3, S. 166). Mutter Gisson wird in der *Verzauberung* als mächtige Heilerin und Kräuterfrau dargestellt, die ihre Heilkraft aus dem Wissen um die Tier- und Pflanzenwelt schöpft und gerade aufgrund ihres heilerischen Selbstbewusstseins, Verständnisses und ihrer Rationalität den Respekt des Landarztes erlangt: »Nicht etwa, daß sie die ärztliche Wissenschaft verachte, sie tut es nicht mehr als ich, untrüglich indes weiß sie deren Grenzen, und daß ich dies anerkannte, hat mir nicht nur ihre Freundschaft, sondern auch wertvolle Hilfe eingetragen.« (KW 3, S. 37) Der homodiegetische Erzähler betont seine Achtung gegenüber der Naturheilerin, welche dem Arzt ebenbürtig ist, auch da sie die Grenzen seiner wissenschaftlichen Hei-

68 Vgl. Uysal-Ünalın, Saniye: Mythenrezeption als Weiblichkeitskonstruktion. Mythologische Geschlechterdiskurse in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Berlin 2011, S. 122f. und Mahlmann-Bauer: *Die Verzauberung*, S. 145.

69 Vgl. Schmidt-Dengler: Hermann Brochs Roman *Die Verzauberung*, S. 161.

70 Wachtler, Gundi: Der Archetypus der Großen Mutter in Hermann Brochs Roman *Der Versucher*. In: Manfred Durzak (Hg.): Hermann Broch. Perspektiven der Forschung. München 1972, S. 231–250, S. 233f.

lungsmöglichkeiten kennt. Die Fähigkeiten der Figur gehen jedoch über heilendes Wissen hinaus, denn die Bindung Mutter Gissons an das Übersinnliche wird durch ihre magisch wirkende Braukunst verstärkt:

Mit dem Schnaps hat es seine eigene Bewandnis; es ist ein höllisch scharfes Getränk, ein geheimnisvolles Kräutergetränk. Im August zur Sternschnuppenzeit [...] steigt sie in frühester Dämmerung in die Berge hinein, klettert in den Wänden herum wie eine Junge und kommt mit einem sorgsam verhüllten Kräuterbündel zurück (KW 3, S. 36f.)

Geheimes Kräuterwissen, höllische Schärfe, nächtliche Wanderungen und die Verbindung zum naturmystischen Glauben stellen die Beziehung der Figur zum Übersinnlichen klar heraus. Schlussendlich belegen auch die hellseherischen Fähigkeiten Mutter Gissons ihre Nähe zum Magischen:

»Das werde ich nicht erleben, das wirst du nicht erleben, der Berg hat weite Zeiten.« Und da sagte ich, als ob es dazugehörte, und weiß plötzlich, warum ich hereingekommen bin: »Mit dem Kind vom Suck wird's nicht gehen.« »So?« sagt sie, »das Kind auch.« »Warum auch?« Sie sagt: »Weil die Mutter nimmer lang leben wird.« »Hm«, mache ich ungläubig, denn an einer Furunkulose braucht man nicht zu sterben. Im Herd kackte das Holz, draußen klatsche der regen gleichmäßig herunter, und von der Dachtraufe rieselte es. Mutter Gisson ging zum Herd, öffnete die Feuerung und schob einen Scheit nach. Unter diesen gleichgültigen Verrichtungen sagte sie: »Es ist so, ich kenne sie doch, die Suck.« Solches mit solcher Sicherheit und Unerbittlichkeit auszusprechen, ist vielleicht kein Mann fähig, nicht einmal ein Arzt; am liebsten hätte ich es nicht gehört, und wenn es mir auch unmöglich war zu zweifeln, ich wollte es mildern (KW 3, S. 39).

Die Differenz zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit wird herangezogen, um die abgeklärte Stärke und die Aussagekraft Mutter Gissons zu betonen. Im Gegensatz zum Arzt zögert sie nicht und spricht ihre Diagnose unumwunden aus, sie ist härter und ehrlicher. Brochs Protagonistin ist keine Hexe im negativen Sinne der bösen Figur des Volksglaubens.⁷¹ Doch sie ist eine Kräuterfrau, eine übersinnlich-magische Ratgeberin und in ihren Urteilen und Vorhersagen gerecht und illusionslos. Die Rezipierenden erwarten keine empathische Klage und sie können auch nicht mit der stereotyp weiblichen Mitleidhaftigkeit rechnen. Die Alltäglichkeit der parallel stattfindenden Handlungen Mutter Gissons und ihre klare und gefühlsarme Reaktion belegen ihren Status als Demeter-Figur und entfernen sie von den mitleidvollen Frauen- und Mutterstereotypen. Broch stellt Mutter Gisson als gerechte, aber

71 Vgl. Tschacher, Werner: Hexe/Hexenmuster/Hexenverfolgung. In: Christoph Auffarth, Jutta Bernard, Hubert Mohr et al. (Hg.): Metzler Lexikon Religion Gegenwart – Alltag – Medien. Stuttgart 2005, S. 39–41, hier S. 39.

schonungslose Naturgöttin dar, deren Glaube an den guten Tod eine unauflöbliche Verbindung von Toten und Lebenden, ein Nebeneinander ermöglicht: »ich habe gelernt, daß die Antwort erst kommt, wenn der Himmel und die Erde und der Tod zu unserer Mitte gehören, zu der Mitte unseres lichten Gartens, in dem wir sitzen und den wir betreuen« (KW 3, S. 301). Die Integration des Jenseitigen in das Diesseits ist das Konzept der Erd- und Muttergottheit und die hieraus entstehende Parallelität zweier diskrepanter Zustandsformen offenbart ihren Glauben. Aus diesem Verständnis ergibt sich auch ihre scheinbare Passivität. Nicht nur ihr sehr individuelles Jenseitsverständnis untermauert den Status Mutter Gissons, auch ihre Lebensumstände gleichen denen der Muttergottheit, denn Mutter Gisson ist eine Witwe. Wie Demeters menschlicher Liebhaber, der Jäger Iasion, von Zeus umgebracht wurde⁷², ist der Jäger Gisson von einem Wilderer ermordet worden. Ebenso wie Iasion, der Befruchter des Erdsymbols Demeter, spendete der Jäger Gisson seine Stärke und Energie seiner Frau: »dein Vater hat mir die Kraft geschenkt, und ich habe sie ihm wiedergegeben mit aller Stärke meines Herzens ... so haben wir es gehalten, bis heute, und so werden wir es halten bis in alle Ewigkeit« (KW 3, S. 300). Der Kreislauf von Saat und Ernte spiegelt sich in dem Liebesverständnis Mutter Gissons und bezeichnet so den Glauben an die zeit- und raumübergreifende Ewigkeit. Gleichzeitig wird die Mutterschaft in dieser Beschreibung zu einem Erweckungserlebnis. Mutter Gissons neues Leben als demetrische Symbolfigur beginnt nicht mit dem Tod des Ehemanns, sondern erfolgt durch die Einflussnahme des Sohnes. In beinahe lyrisch erscheinenden Worten beschreibt Mutter Gisson dieses Erlebnis, welches einer Wiedergeburt gleicht. Die Verbundenheit mit der Natur, dem Gestein und insbesondere die Parallelisierung mit der Erde begründen ihre neue Funktion. Der Sohn, Mathias, ist der Initiator, dessen liebevolle Gestik die Mutter aus der Trauer befreien und ihr neuen Lebenswillen vermitteln kann. Die Erinnerung an ihren Neubeginn als wissende und die Welt vollendende Frau wird durch Mutter Gissons eigenen Bericht wiedergegeben:

Da spürte ich, wie meine Finger, ein Finger nach dem andern gelöst und ausgegraben wurden. Es war der Bub, er war zu mir gekrochen, grub mir die Finger aus als wären's Kieselsteine, und wie mit Kieseln spielte er mit ihnen. Und kroch auf mir herum, als wäre ich die Erde. – Da ging ich heim und kam nicht wieder her. – Und tat mein Tagwerk, tat mein Leben, und es war gut [...] doch plötzlich wußte ich's: ich bin, bin wieder Frau, bin wieder Weib, aus dessen Wissen sich die Welt erneut. Was einstens süß und dunkel war, es ward nun Glanz, es wuchs die Welt, sie wurde wieder ganz (KW 3, S. 364).

72 Vgl. Abenstein, Reiner: Griechische Mythologie. 4. aktualisierte Auflage. Paderborn 2016, S. 51.

Dementsprechend ist auch die Sprache gestaltet, umgangssprachliche Verkürzungen, Vergleiche, Repetitio, eine teilweise naiv erscheinende Beschreibung, verstärken die Erfahrungshaftigkeit und Direktheit der Erinnerung. Mutter Gissons Kommunikation formt an dieser Stelle keinen Mythos, sondern beschreibt in teilweise repetitiven Passagen ihre Erinnerung an dieses Erweckungserlebnis. Dennoch zeichnet sich auch in dieser Erinnerung die Symbolhaftigkeit der Sprache Mutter Gissons ab, die an anderen Stellen der Konstruktion von gemeinsamen Erinnerungen dient. Hier jedoch spricht sie zu ihrer Tochter und ihrem Schwiegersohn, das Publikum ist familiär und deshalb ist auch die Erinnerung eine rein auf das familiäre Bewusstsein bezogene Darstellung und hat die Funktion der Gemeinschaftsbildung. Entgegen der demetrischen Sagenwelt ist es nicht der Verlust der Tochter, der die Trauerphase einläutet, sondern die Ermordung des Jägers Gisson und es ist auch nicht die Rückkehr der Tochter, die Demeter rettet und das neue Wachstum der Welt bewirkt. Mathias, der Sohn, bringt die junge Witwe ins Leben zurück und initiiert so die Ankunft der neuen Demeter. Brochs Roman bricht eindeutig mit dem griechischen Mythos und der bachofenschen Vorstellung, um den Einfluss der Männlichkeit in den Vordergrund zu rücken. Proleptisch wird so die Hoffnung auf die künftige Erlösung durch Agathe und ihren namenlosen Sohn vorweggenommen. Der Bergmathias ist aber nicht nur der Auslöser der Initiierung Mutter Gissons, er ist es auch, der – neben Agathe und dem homodiegetischen Erzähler – in Mutter Gissons Sterbestunde bei ihr ist:

Sie aber lehnt, geschlossen ihr Gesicht, das Haupt am Föhrenstamm, als sollte es in ihn wachsen. Und befiehlt: »Mathias.« »Ich bin da, Mutter«, sagt er und tritt hinzu. Und nach einer Weile: »Nun find dir eine gute Frau, 's ist Zeit dazu.« Um ihren Mund spielt noch einmal ein Schimmer der alten Heiterkeit: »Und kommt ein Kleines, hab' ich's jetzt schon lieb ... das kannst ihm später sagen...« »Ja, Mutter« [...] Der Wald der unsichtbaren Jahre ist verschwunden, die Zeit folgt nicht mehr nach, die Zeit ist überwunden. Doch durch die Föhrenstämme geht ein Schweigen, es ist das Schweigen eines starken Mannes, ein liebendes Schweigen, und es sagt: »Komm.« Da atmet sie noch einmal, lächelt. Und der Bergmathias legt die Hand auf ihre Augen. (KW 3, S. 366)

Die Sterbeszene ist äußerst vielschichtig, Sprache und Inhalt greifen ineinander und dienen der Aufhebung der Zeitgrenzen. Während der Bericht des Landarztes fast durchgängig im Präteritum gehalten ist, schildert er das Sterben Mutter Gissons im Präsens. Die Zeitaufhebung wird also nicht nur in den Aussagen des Arztes behandelt, sondern auch sprachlich markiert. Das Verhältnis von Mutter Gisson und Mathias repräsentiert während der Romanhandlung die bachofensche Vorstellung des bei der Mutter verbleibenden und liebevoll gelenkten Sohnes. Folgerichtig wird dem Sohn eine letzte Aufgabe erteilt, er benötigt nun eine Frau, die die Stelle der lenkenden Mutter einnehmen kann. Während die Initiierung Mutter Gissons

durch den Sohn mit Bachofens Matriarchatskonzept bricht, ist in diesem Umstand wieder eine eindeutige Parallele erkennbar. Gleich dem Paar Demeter und Iasion, die im dreimal gepflügten Acker als Symbol der Fruchtbarkeit den Gott der Erdreichtümer zeugten⁷³, ist der Sohn der Mutter Gisson, der Bergmathias, ein Beschützer der Erdreichtümer. Mathias, der als Wildhüter und Jäger dem Vater nachfolgt, ist ein Wächter des Berges, der die Reichtümer behütet und so der Tradition folgt:

Einmal zeigte er mir ein großes Stück Granit, in dem gefährlich und sonderbar glänzend eine Goldader eingesprengt war. »Gefunden?« fragte ich. »Ja«, entgegnete er, »vom Urgroßvater oder noch früher.« Und er verschloß das Stück. Über seinem Bett hängt übrigens eine alte Bergmannshau. (KW 3, S. 38f.)

Bereits an dieser Stelle ist das Gold nicht nur glänzend schön, es birgt auch die Gefahr der Verführung für den homodiegetischen Erzähler. Die Goldader wirkt trotz der Nutzung einer konventionalisierten Metapher lebendig und böse. Symbolisch verschließt der Bergmathias das Gold und wacht über sein Wissen und den Reichtum des Berges. Der Sohn Mutter Gissons erscheint an dieser Stelle als Gott der Erdreichtümer, er ist »ein Wächter vor der Türe« (KW 3, S. 43). In diesem Zusammenhang ist der Wandel, den die Figur innerhalb der Fassungen erfährt von Interesse, auch da er bisher wenig Berücksichtigung fand. Mathias Gissons Charakter ist widersprüchlich, wie oben erörtert, ist er beruflich unabhängig und gleichzeitig der Einflussnahme durch die Mutter unterstellt. Die zweite Fassung lenkt den Fokus jedoch auf weitere Charaktermerkmale:

er könnte also weitgehen als dessen (Jäger Gissons, D.L.) vollwertiger Nachfolger betrachtet werden, indes die Leute wollen nicht [...] Gewiß ist dies zum Teil darauf zurückzuführen, daß der Matthias, ungeachtet des Respektes, der sich um ihn gebreitet hat, den Menschen vielfach unheimlich ist, es fehlt ihm die große Ruhe, die den Vater ausgezeichnet haben soll, er ist ein unsteter, ungebärdiger Geselle, stürmisch und mitunter unberechenbar, lediglich von der Mutter und von seiner Liebe zu ihr halbwegs im Zaume gehalten, unruhig ist er und oft genug unruhestiftend und die Weibergschichten, die er in seiner Jugend gehabt hatte [...] nahmen trotz seiner vierzig Jahre kein Ende. (BR II, S. 44)

Mathias Gisson scheint in dieser Beschreibung zügellos und moralisch fragwürdig zu sein. Trotz der beruflichen Annäherung an den Vater folgt er nicht den Wertvorstellungen der Dorfgemeinschaft. Seine Unbesonnenheit und Willkür zeichnen sich in der ersten Fassung bereits ab, doch die volle Tragweite wird erst in der zweiten

73 Ironisch verzerrend erscheint an dieser Stelle, dass der Sohn Mathias heißt, der Hofhund des künftigen Mörders, Sabest, jedoch wird Pluto genannt. Dieser Umstand verdeutlicht Brochs bewusstes Spiel mit den Mythen und seine teilweise komisch erscheinenden Brüche.

Fassung konkretisiert. Er ist das Sinnbild des charakterlich schwachen Mannes, der die Anleitung der Mutter benötigt, um kontrolliert zu agieren. Broch konkretisiert in seiner Überarbeitung die Figur des Mathias, auch um den Kontrast zu Marius zu verstärken. Der Sohn ist für die Erweckung der Demeter verantwortlich und fügt sich zumindest im Haushalt der Mutter, indem er dort dem Rollenbild der matriarchalen Ordnung entspricht. Die Tochter hingegen, die Milandin, ist eine gescheiterte Persephone. Entgegen den dörflichen Konventionen heiratet sie den Bauer Miland: »Sie stammt aus dem Oberdorf, ist eine geborene Gisson, und es soll Kämpfe gekostet haben, bis der Miland sie gekriegt hat.« (KW 3, S. 28) Sowohl die Beschreibung des homodiegetischen Erzählers als auch die Selbstaussage der Milandin betonen ihre Härte und Männlichkeit »Wie ein Mann war ich, ein Mann der Kinder gebärt, weniger als ein Mann, und auch der Miland ist zu einem Nichts geworden, kein Mann, kein Weib, so haben wir Kinder gezeugt« (KW 3, S. 299). Elisabeth Galvans Interpretation ist teilweise beizupflichten: »Das auch ihre Mutter, Mutter Gissons Tochter, eine [Persephone, D.L.] ist, mag vielleicht weniger offensichtlich sein, verleiht aber der Mutter Gisson eine umso größere mythologische Stimmigkeit.«⁷⁴ Die Entfernung von der eigenen Weiblichkeit und Mutterschaft verunmöglicht jedoch eine vollendete Interpretation der Milandin als Persephone. Ihr Abstieg ins Unterdorf ist nicht der Einzug der Persephone in das Reich des Hades und eine Rückkehr in den Herrschaftsbereich der Muttergottheit scheint ausgeschlossen. Stattdessen ist sie eine Grenzgängerin und wird in der zweiten Fassung des Romans zugleich als Schicksalsgöttin⁷⁵ inszeniert:

Doch beim Tisch, an der Grenze zwischen Licht und Schatten, saß die Bäuerin [...] sie strickte [...] Wie die Bäuerin vom Strickstrumpf aufschaut und mich begrüßt wird ihr Gesicht nicht wesentlich freundlicher; der Gruß, der mir von ihr zugesandt worden war, wurde gewissermaßen in der nämlichen Sekunde wieder zurückgenommen und in den Strickstrumpf eingearbeitet, ja, ich glaube, daß sie ähnlich mit meiner ganzen Anwesenheit verfuhr, denn sie nahm, in sich verschlossen kaum mehr Notiz von mir: ein sichtbarlich schweres, dennoch unsichtbares Geschick lastet auf ihr und ihrer Ehe (BR II, S. 34).

Sie ist eine Figur, die zwischen Licht und Schatten wandert und beide Seiten kennt: »Und es war die Bäuerin die erste, die wieder zur Sprache fand« (KW 3, S. 31). Die Milandin erkennt die Gefahr, doch statt einzugreifen, wird sie zu einer Beobachterin, deren Neigung zum Lachen (vgl. KW 3, S. 32/S. 234) sowohl Freude über ihre Erkenntnis und ihr Wissen als auch ihre Gefährdung offenbart.⁷⁶ Anstelle der Mi-

74 Galvan: Demeters Verwandlungen, S. 202.

75 Vgl. Abenstein: Griechische Mythologie, S. 29.

76 Lachen hat vielerlei Funktionen, es kann Erkenntnisprozesse begleiten, Spannungen auflösen, es ist in der Theologie aber nicht nur als Ausdruck der Überlegenheit Jahwes gesehen

landin erkennt Mutter Gisson ihre Enkelin als Erbin an (vgl. KW 3, S. 37). Irmgard wird so vorerst zu einem Symbol der Göttin Persephone, doch auch ihre Initiierung scheitert und unterbricht den Kreislauf erneut. Die Enkelin Mutter Gissons erliegt Marius Ratti und wendet sich von der Muttergottheit ab. Die Gefahr für Irmgard wird bereits frühzeitig deutlich:

Jede Verwandlung, die der Mensch durchmacht und die sein Altern ausmacht, ist Enthüllen und Verhüllen, indes auch der Blick, mit dem die Irmgard jetzt dem des Marius begegnete, war enthüllend und verhüllend, und so wenig wir von dem Wissen mögen, was in dem anderen vorgeht, es war eine entscheidende Verwandlung des Mädchens, und unabweislich spürte man eine wachsende Spannung zwischen ihr und dem Marius, spürte sie so stark, daß man hätte eingreifen wollen, um sie zu beenden. (BR II, S. 41)

Die zweite Fassung des Romans betont auch hier konkreter als die erste Fassung die Gefahr, in welcher Irmgard schwebt, denn das deutlich ausführlichere Blickduell deckt die Anfälligkeit Irmgards klar auf. Irmgards Umzug nach Ober-Kuppron zu Mutter Gisson ist nicht nur ein Versuch, sie vor der Verzauberung zu bewahren, sondern illustriert die Bedeutung der räumlichen Gestaltung der *Verzauberung*. Die vertikale Differenz spiegelt sich in allen Aspekten des Romans und offenbart Brochs Raumkonzept. Der Antagonismus des männlichen und des weiblichen Machtzentrums offenbart sich in der räumlichen Gestaltung, welche Unter-Kuppron als Zentrum des männlichen Machtstrebens darstellt, als Heimat der möglichen Hadesfigur Ratti und so als Raum der triebhaften Impulse. Ober-Kuppron wird als Refugium Mutter Gissons zum Olymp stilisiert, dem Ort der guten Religiosität und der weiblichen Herrschaft. Es scheint, als symbolisiere Unter-Kuppron das patriarchale Konkurrenzsystem und Ober-Kuppron beherberge das geschwächte Matriarchat. Auf den ersten Blick wäre dieser Darstellung beizupflichten, wenn die Figur Rattis nicht in direktem, familiär erscheinendem Zusammenhang zu Mutter Gisson stände. Marius Ratti wird als »Gallier« (KW 3, S. 17) bezeichnet, diese Klassifizierung entlarvt ihn als Bestandteil des matriarchalen Wertsystems, als abtrünnigen Diener der Muttergottheit.⁷⁷ Die räumliche Struktur greift folglich einen internen Wertkonflikt auf, das matriarchale Wertsystem sieht sich mit einem Abtrünnigen konfrontiert. Die räumliche Gestaltung des Wertkonflikts zeigt sich jedoch auch auf

worden, sondern auch als Kernmerkmal des Bösen und des Teuflischen. Das Spannungsfeld, welches die Figur der Milandin umgibt, ist bereits in ihrem Lachen begründet. Vgl. Lühl, Max: Lachen als anthropologisches Phänomen. Theologische Perspektiven. Berlin/Boston 2019, S. 348ff.

77 Vgl. Loos, Beate: Mythos Zeit und Tod. Zum Verhältnis von Kunsttheorie und dichterischer Praxis in Hermann Brochs *Bergroman*. In: Gerhard Kaiser (Hg.): Gegenwart der Dichtung. Band 1. Frankfurt a.M. 1971, S. 118.

weiteren Ebenen. Die selbstreflexiven Gedanken des Erzählers bestätigen den Eindruck der Raumgesetzgebung und deshalb fungieren die Aufstiege des Landarztes als Zeitpunkte mythischer, religiöser und naturphilosophischer Selbstverortung:

Und als ich weiter aufwärts wanderte, meinem Schatten⁷⁸ nach, der zweibeinig vor mir herwanderte und mir den leichten Weg wies, da wurde es immer heller, es wurde so milde und strahlend, daß man vor lauter Licht kaum mehr die beleuchteten Fenster der Häuser von Ober-Kuppron droben sah, ich wanderte immer weiter aufwärts zur kühlen Sanftheit des Firmaments, in dem die Gestirne schwammen, als wären auch sie von all der Milde erwärmt und leicht geworden. (KW 3, S. 33)

Die Einschübe des homodiegetischen Erzählers prägen den Roman und belegen, dass der Erzähler ebenfalls ein Grenzgänger ist. Brochs Darstellung dieser Wanderungen ist vor allem in der zweiten Romanfassung sehr expressiv. Das obige Zitat bietet hierbei mehrere Anknüpfungspunkte, die in diesem Kapitel nur kurz angesprochen werden sollen. Die Dynamik zwischen Ober- und Unter-Kuppron wird vor allem durch die Figur des Erzählers räumlich verankert, denn er wandelt zwischen den beiden Dörfern.⁷⁹ Seine Selbstdarstellung als Wanderer und die regelmäßige Wiederholung und Verknüpfung des Wortes mit dem Erzähler betonen aber auch seine Nähe zu Marius Ratti. Diese Parallelen sind in allen drei Fassungen anzutreffen und variieren kaum.

Eine weitere Besonderheit der Raumgestaltung ist der Kuppron selbst. In der *Verzauberung* wird der Berg fortwährend personifiziert und als Metapher eingesetzt. Der Berg ist das Leitmotiv der Handlung. Deshalb verweist der Erzähler bereits in seinem Vorwort auf die Bedeutung des Berges, denn »alles ist Echo der großen schweigenden Masse des ruhenden Berges« (KW 3, S. 19). Als traditionelles Symbol

78 Das Schattensymbol verweist eindeutig auf Adelbert von Chamisso's Kunstmärchen *Peter Schlemihls wunderbare Geschichte* (1813).

79 Der Erzähler, Wetchy und Marius sind die einzigen Figuren, deren Wechsel der Dorfebene nicht als besonderes Ereignis im Text markiert wird. Alle drei Zugezogenen können zwischen den Ebenen wechseln, die Dorfbewohner sind jedoch an ihren jeweiligen Ort gebunden. So sind dauerhafte Umzüge beispielsweise die Heirat der Milandin besondere Ereignisse, deren Erinnerung lange bewahrt wird. In Anknüpfung an Lotmans Raumkonzept kann festgestellt werden, dass Grenzübertritte der Dorfbewohner in der *Verzauberung* zu besonderen Ereignissen führen: »Sie [Die Grenze, D.L.] teilt den Raum in zwei disjunkte Teilräume. Ihre wichtigste Eigenschaft ist ihre Unüberschreitbarkeit. Die Art, wie ein Text durch eine solche Grenze aufgeteilt wird, ist eines seiner wesentlichsten Charakteristika. Ob es sich dabei um eine Aufteilung in Freunde und Feinde, Lebende und Tote, Arme und Reiche oder andere handelt, ist an sich gleich. Wichtig ist etwas anderes: die Grenze, die den Raum teilt, muß unüberwindlich sein und die innere Struktur der beiden Teile verschieden« [Lotman, Jurij: Die Struktur literarischer Texte. München 1972, S. 327]. Die Raumgestaltung des Romans bietet also zahlreiche Anknüpfungspunkte, die die Figuren charakterisieren und die Handlung beeinflussen.

der Spiritualität ist der Kuppron der Ort der Gottesschau und der Wohnort der Erdgöttin. Doch eng hiermit verknüpft ist auch die Funktion des Berges als Raum der Grenzerfahrung, der geistigen und körperlichen Extreme.⁸⁰ So wird der Berg aus mehreren Gründen zu einem Symbol der Gottesschau, denn er ist die Wohnstätte Mutter Gissons, er ist Handlungsplatz des volkstümlichen Steinsegens und der unheilvollen Bergkirchweih. Er fungiert aber auch als Mahnmal des einstigen Reichtums und birgt das Zentrum der dörflichen Wunschfantasie: das Gold. Der Berg wirkt in der *Verzauberung* als raumstrukturierendes Motiv, doch aufgrund seiner zahlreichen Bedeutungsebenen ist er auch handlungskonstituierend.

Und der Bergmathias sagte: »Er haßt den Berg, auch wenn er mit der Rute auf ihn herumklettert und ihn erkennt.« Und Mutter Gisson sagte: »Wär' er ein Mann, ich hätte weniger Angst um die Irmgard ... mit einem Mann wird jedes Mädels fertig ... aber seine Stärke ist das Nichts...« (KW 3, S. 175)

Der Berg ist ein Symbol der Weiblichkeit und der Sexualität, und deshalb ist die Parallelisierung von Berg und Irmgard bereits in der Satzstruktur angelegt. Die Sprache ist offensichtlich sexualisiert, denn sowohl die »Rute« (KW 3, S. 175) als auch das Verb »erkennen« (KW 3, S. 175) sind in diesem Zusammenhang stark sexuell konnotiert. Der impotente Mann, Marius Ratti, bedrängt statt der jungen Frau den Berg, denn dieser ist das Symbol des Weiblich-Göttlichen in der Natur und er will ihn aufbrechen lassen, um nach Gold zu schürfen. Rattis Drängen gegen den Berg entwickelt sich so zu einer symbolischen Vergewaltigung Irmgards. Das Konfliktpotenzial der fehlenden Sexualität und somit der defizitären Männlichkeit Rattis wird auch von Irmgard festgestellt: »Ja, es ist ein großes Opfer, denn du bist unfruchtbar, du bist kußlos, und ich werde kein Kind tragen.« (KW 3, S. 211) Diese Aussage verdeutlicht es: Ratti kann nicht als Hades fungieren, da er der symbolischen Persephone kein Gatte sein kann. Doch auch Irmgard bleibt aufgrund ihrer Wahl die Berufung zur Muttergöttin und zur Erbin Mutter Gissons verwehrt. Der Opfertod Irmgards, ihre zum »Ernteopfer« (KW 3, S. 279) stilisierte Ermordung durch den Metzger Sabest, scheint den Kreislauf zu beenden und die Erbfolge zu unterbrechen. Auch wenn die zeitliche Abfolge dem Demeter-Mythos entspricht und die Opferung Persephones folgerichtig im Anschluss an die Ernte inszeniert wird, bricht die *Verzauberung* mit der Göttersage. Denn statt als Persephone im kommenden Frühjahr wiederaufzusteigen, wird Irmgard ein Opfer von Rattis Verzauberung und kann die Erbschaft Mutter Gissons nicht antreten.⁸¹ Irmgards Tod symbolisiert in endgülti-

80 Vgl. Niefanger, Dirk: Berg. In: Günther Butzer, Joachim Jacob (Hg.): Metzler Lexikon literarischer Symbole. 2. erweiterte Ausgabe. Stuttgart/Weimar 2012, S. 44–45, hier S. 44f.

81 Die Passivität Mutter Gissons, ist in der Forschung häufig thematisiert worden. Vgl. beispielsweise: Schwarzwälder, Florens: Der Weltanschauungsroman 2. Ordnung. Probleme literarischer Modellbildung bei Hermann Broch und Robert Musil. Bielefeld 2019, S. 313.

ger Form den Abstieg Persephones in das Totenreich, denn: »die Hochzeit mit Hades wird zu einem Synonym für das Sterben.«⁸² Der Tod Irmgards würde das Ende der matriarchalen Macht bedeuten und den Sieg des Männlichen vorwegnehmen, doch die Initiierung der schwangeren Agathe verhindert den endgültigen Abbruch des Erzählstranges um die Demeter-Figur. Eine wesentliche Eigenschaft prädestiniert Agathe als künftige Demeter: Sie ist eine ledige Mutter. Wie auch Demeter und ihr Symbol, die früh verwitwete Mutter Gisson, ist Agathe alleinerziehend und repräsentiert dennoch die gute Mütterlichkeit. Entgegen der Kritik des homodiegetischen Erzählers, der auf eine Versöhnung mit dem Kindesvater hofft, liegt Agathes Fokus auf dem Kind. Sie repräsentiert die mütterliche und nicht die geschlechtliche Liebe:

»Was der Sabest getan hat, das ist gesühnt, und die Leute werden es bald vergessen ... aber das ledige Kind vom Peter Sabest werden sie weniger leicht vergessen, das bleibt da...« Agathens Gesicht wurde glücklich: »Ja, das bleibt da ... und die Leute können mir nichts anhaben, mir nichts und dem Kind nichts...« »Agathe«, sagte ich, »das Kind ist noch nicht da, aber wenn es da sein wird...« »Bald.« »Ja, bald, in sechs Wochen ... wenn es da sein wird, dann wirst du vielleicht auch den wiederhaben wollen, den du geliebt hast, und für das Kind den Vater...« Da trat eine Wandlung in ihren Zügen ein, alle Kindlichkeit war mit einem Male verschwunden; sie wurden reif und fraulich, und langsam sagte sie: »Ich bin in der Freude.« Der Regen draußen fiel stärker, gleichmäßig, freudlos, hier aber freute sich ein Mensch, weil er einen andern ich sich trug, getroffen vom Regen der Sterne, der voll Freude ist. (KW 3, S. 295 f)

Kontrastierend begegnen sich in diesem Dialog zwei Ansichten, die des homodiegetischen Erzählers, der selbst in Anbetracht der katastrophalen Ereignisse die traditionelle Familienvorstellung vertritt, und die der jugendlichen Agathe, die ihr Kind ohne die Hilfe des Kindesvaters aufziehen will. Auch nach der Ermordung Irmgards ist der Erzähler den klassischen Rollenmustern verpflichtet: Ledige Mutterschaft stuft er als gravierender für den Ruf einer Familie oder einer Frau ein, als die Ehe mit dem Sohn eines Mörders einzugehen. Agathe symbolisiert in dem Dialog die junge Demeter, sie ist in ihrer Schwangerschaft nicht länger die jugendliche Persephone, sondern bereits die mütterliche Erdgöttin selbst. Deshalb ist die Figur mutterlos, Mutter Gisson übernimmt die Aufgabe der leitenden Lehrerin und mütterlichen Freundin, doch im Haus des Vaters verkörpert Agathe bereits zu Beginn der Handlung die Rolle der bewahrenden, nährenden Frau:

82 Scholten, Helga: Der Demeter- und Persephonemythos in der Auseinandersetzung christlicher Autoren. In: Raban von Haehling (Hg.): Griechische Mythologie und frühes Christentum. Darmstadt 2005, S. 268–294, hier S. 270.

Dort sitzt sie unter den Apfelbäumen [...] dort sitzt sie, hält die Nase auf die Arbeit gesenkt und näht in den langsamen runden Bewegungen, die zur frühesten Würde der Frau gehören, die dem Mädchen wie der Ahnin in gleicher Weise eigentümlich sind, die eine wie die andere in das Gewebe der Zeit verflechtend, gleichgültig ob eine, wie Agathe knapp sechzehn, oder wie Mutter Gisson weit über siebzig ist. (KW 3, S. 67)

Die künftige Demeter sitzt unter Apfelbäumen, dem Symbol der Unsterblichkeit⁸³, und auch der Erzählerkommentar betont den Lebenskreislauf, in welchen Agathe integriert ist. Proleptisch nimmt er die künftige Handlung vorweg und verbindet Agathe und Mutter Gisson in einer spirituellen und naturreligiösen Gemeinschaft. Der Apfel als Symbol des Streits, der Sünde, aber auch der Fruchtbarkeit und der Herrschaft⁸⁴ verkörpert die konfliktgeladene Atmosphäre, in dessen Zentrum sich auch Agathe als künftige Erdmutter befindet. Die Fäden des Schicksals, die bereits die Milandin umwoben, sind auch in Agathes Darstellung anzutreffen und betonen in dieser Szene den ewigen Kreislauf des weiblich-mütterlichen Schicksals, das Agathe an die Erbschaft Mutter Gissons bindet. Der Erzähler hebt die hausfrauliche Haltung Agathes hervor, doch über die Symbole und die Handlungsabfolge wird Agathe in die Handlung integriert und aus der traditionellen Sphäre gelöst. Auch wenn die Figur im traditionellen Figurenkonzept verwurzelt ist, offenbart sich ihre offene und selbstbestimmte Art bereits in der ersten Szene. In dieser Situation gewährt sie dem homodiegetischen Erzähler überraschend freimündig Einblick in die vergangene Liebesbeziehung:

Doch wenn wir hier saßen des Nachts, da war die Nacht
 Wie eine Kuh, die atmet, und ich habe
 Mein Gesicht gehoben, so weich war mein Mund.
 Da war es hell.
 Zwischen den Hörnern der Nacht ist das Gewitter
 Gekommen, und es hat gesungen
 Wie die Sonne.
 Ich trank das Gewitter und seine Milch
 Die Milch der Gewitter trank ich und ich war
 Weiß wie der Mondbauch und schön. (KW 3, S. 70f.)

Die poetischen Verse sind ambivalent, denn sie offenbaren die erotische Vereinigung zweier Liebender, doch nehmen sie auch schon den späteren Geschlechterkonflikt vorweg. Die Nacht, als Symbol der weiblichen Lebenswelt⁸⁵, verbindet sich zwar

83 Vgl. Ajouri, Philip: Apfel. In: Metzler Lexikon literarischer Symbole, S. 21ff.

84 Vgl. ebd.

85 Vgl. Bachofen: Das Mutterrecht, S. 10.

mit der Kuh, der schützenden, bewahrenden und nährenden Mütterlichkeit. Doch Helligkeit und Gewitter⁸⁶ signalisieren bereits die einfallende männliche Macht, die hier noch erotisch konnotiert ist, aber bereits einen versuchten Machtwechsel andeutet. Das Gewitter als ambivalentes Symbol steigert den zwiespältigen Eindruck der Verse, denn es symbolisiert die Nähe Gottes ebenso wie das Wirken destruktiver übernatürlicher Kräfte. Neben der dämonischen Präsenz stellt das Gewitter aber auch die ungezügelte Sexualität und die übermächtige Liebe dar.⁸⁷ Die Verse Agathes betonen ihr intuitives Wissen um naturmythische Zusammenhänge und ihre Symbolkraft nimmt den entstehenden Geschlechterkonflikt vorweg. In den späteren Fragmenten, die zweite Fassung ist hier besonders deutlich, hat Broch Agathes Rolle gestärkt und ihre Zukunft als Demeter-Figur in den Fokus gerückt:

»es ist, als ob meine Freude größer wäre als ich selber, als ob sie schon dagewesen wäre, ehe ich zur Welt gekommen bin, und als ob sie immer bleiben würde, auch wenn ich selber schon längst gestorben sein werde ... und nicht irgendeine beliebige Freude ist dies, sondern meine, meine Freude, die mir ganz allein gehört und in die ich hineingelegt worden bin wie ein Kind in den Schoß der Mutter ... kann das nicht so sein, Herr Doctor?« Die Frage war an mich gerichtet, doch sie galt auch Mutter Gisson, und sie galt nicht nur Mutter Gisson, sondern sie galt auch dem Himmel, der reif und blau sich spannte und doch still herniederströmte, sie galt der Erde, die ihm geöffnet war, sie galt der strömenden Ruhe, die vor und nach allem Leben, vor und nach allem Tode ist. [...] Mutter Gisson erhob sich: »Gut«, stellte sie fest, und es war ein wenig wie der Abschluß einer Prüfung, die die Agathe brav bestanden hatte, »gut und schön, Agathe... ist schon recht, wie du bist [...] du kannst mich manchmal droben besuchen.« (BR II, S. 408)

Agathes Schilderung ihrer Liebe zu dem Kind, ihre Einordnung der eigenen Schwangerschaft in einen ewig andauernden Kreislauf des Lebens und die Übersteigerung zu einem Raum und Zeit überdauernden Strom der Freude demonstrieren ihre Bindung an den Demeter-Mythos, ihre Mütterlichkeit und ihre Furchtlosigkeit vor dem Jenseitigen. Gleichzeitig nimmt der Erzählerkommentar Agathes spätere Vereinigung des Männlichen und des Weiblichen proleptisch vorweg. Himmel und Erde als Sinnbilder der männlichen und der weiblichen Sphäre verschmelzen in der Schilderung, denn Agathes Bitte um Bestätigung der eigenen Sicht richtet sich nicht ausschließlich an Mutter Gisson, sondern auch an die verschiedenen Symbole der Natur. Dennoch bestätigt Mutter Gisson Agathes Eignung zum irdischen Symbol der Demeter, ihre Einladung in das eigene Herrschaftsgebiet kommt einer Berufung und einem Lehrangebot gleich. Obwohl Irmgard noch lebt, erkennt

86 Vgl. ebd., S. 48.

87 Vgl. Hoffmann, Thorsten: Gewitter/Blitz, Donner. In: Metzler Lexikon literarischer Symbole, S. 151f.

Mutter Gisson die Notwendigkeit einer weiteren Schülerin, einer neuen Erbin und wählt die mütterliche junge Frau. Eine endgültige Berufung Agathes erfolgt jedoch erst in den letzten Lebensminuten Mutter Gissons. Die Verbindung Agathes mit Mutter Gisson wird bereits durch ihre Botenfunktion deutlich, denn sie führt den Erzähler. Ihre Spiritualität zeigt sich in dem Erspüren der sterbenden Demeter, noch vor dem Bergmathias erreichen der Erzähler und Agathe die Sterbende:

Und sie läßt meine Hand nicht mehr los, sei es aus Angst, sei es, weil sie meint, mich führen zu müssen. Hand in Hand gehen wir, nein, laufen wir beinahe [...] Hand in Hand wie zwei Kinder, ich alter graubärtiger Doctor und die junge Schwangere, und der Wald ist sommerlich und dennoch winterlich duftlos, klarer der Himmel, der in ihn hereinschaut, härter das Gitterwerk unter dem wir laufen, ein Mittagshimmel zu Mitternacht, und der Wald, stumm und geschlossen, wächst ihm nicht mehr entgegen, es wächst nichts mehr und keine Wurzel dehnt sich knackend. [...] Und hier bleiben wir stehen, denn in ihrer Hand gab es einen kleinen scharfen Ruck, als wäre es der Ausschlag einer Wünschelrute. Dann zieht sie mich weiter. (KW 3, S. 350)

Der Weg zu Mutter Gisson beschreibt den Wandel, die Grenzen zwischen den Jahres- und den Tageszeiten verwischen. Doch auch die beiden Wanderer, Agathe und der Erzähler, nähern sich einander an. Der Vergleich bringt sie in einen Zustand früherer Unschuld und verändert parallel die hierarchische Ordnung der Beziehung, denn Agathe wird zu der mütterlich Leitenden und der Landarzt lässt sich führen. Nicht nur die Zeiten verschwimmen, auch die Naturbeschreibung hat sich verändert, so wird der Wald bedrohlicher dargestellt und der Tod der Demeter wird im beendeten Wachstum der Natur vorweggenommen. Gleichzeitig betonen die antithetisch gesetzten Beschreibungen die spätere Grenzaufhebung, denn in der Sterbeszene der alten Demeter, der mythischen Klage der verstorbenen Irmgard und der Initiierung der jungen Agathe offenbart sich die Durchlässigkeit der Grenzen zwischen dem Dies- und dem Jenseits:

Ja, Irmgard, dein Kranz ist so leicht, daß du ihn nimmer abnehmen brauchst [...] Klage, oh klage nicht, liebes Herz, klage nicht ob des Unerfüllten, schäme dich nicht [...] Irmgard, hörst du, was die Vögel zu dir sprechen? sie flattern hinüber und herüber, und ihre Grenze ist leicht. Hörst du die Blumen? sie wachsen hinüber und herüber, und sie haben keine Grenze [...] das Licht kommt von hüben und kommt von herüben; nun wird es sich bald nicht mehr vermengen ... und ohne Schatten sind die Blütenstrahlen, die dich tragen [...] irre nicht umher und friere nicht ... zweisam sind wir... (KW 3, S. 353f.)

Die ermordete Irmgard erwartet Mutter Gisson und kann im Rahmen der Sterbeszene die Grenzen übertreten. Ein weiterer Verweis auf die griechische Mythologie deutet in einer vorherigen Szene auch den Grund für Irmgards Verharren in ei-

ner Zwischenwelt an. Die Parallele zu Charon, dem Fährmann, der die Toten übersetzt⁸⁸, erscheint durch Mutter Gissons Hinweis naheliegend: »Gib mir das Geld, ich will es für sie [die tote Irmgard, D.L.] aufheben.« (KW 3, S. 298) Mutter Gisson verwahrt das Geld für Irmgards Passage in das Totenreich und nimmt so ihren eigenen Tod vorweg. Die alternde Demeter bezieht sich in diesem Gespräch auf eine Erinnerung jenseits des kommunikativen und erfahrungsmäßigen Modus, stattdessen bindet sie ihre eigene Lebenserfahrung und ihren Tod an das kulturelle Gedächtnis etablierter Mythen und inszeniert so eine tiefgehende Sinnhaftigkeit des weiblichen Lebens und Sterbens. Mittels der Flora- und Faunavergleiche werden die Grenzverwischung zwischen dem Diesseits und Jenseits verdeutlicht. Hierzu dienen auch die einprägsamen Parallelismen und wiederholten Aufforderungen an die Enkelin, nicht mit dem Schicksal zu hadern. Diese Ausführungen verdeutlichen nochmals die Einstellung der Matriarchin zum Leben als Prozess. Auch die Nutzung der Wurzel »über« verstärkt sprachlich den Aspekt der Grenzübertretung. In Mutter Gissons Tod offenbart sich das Konzept des guten Sterbens, das in der *Verzauberung* angelegt ist: »In jedes Menschen Tiefe ist es Nacht und ist so warm wie Erde; dort ist er Mutter seiner selbst, und kehrt er heim in seinen tiefen Schoß, so ist er wie ein Kind des eignen Seins und Lebens« (KW 3, S. 360). Der Tod wird in Mutter Gissons Sterben euphemistisch dargestellt, das Sterben als Hinübergehen, als Überqueren einer flüchtigen Grenze wird durch die Symbolkraft des Waldes, der Quelle und des Berges noch verstärkt. Denn so wird der Tod als Prozess gedeutet und mit Symbolen der Lebenskraft, der Erdverbundenheit und der naturreligiösen mütterlichen Kraft verbunden. Das Sterben erscheint in dieser Inszenierung als Rückkehr zur Geburt des eigenen Selbst. Die Wertstabilität Mutter Gissons verhindert die menschliche Todesfurcht und ermöglicht diesen Übergang.

Brochs Roman wirft einen besonderen Blick auf die Mutterschaft, sie ist das Zentrum der weiblichen Identität innerhalb der Romanwelt. Außer Irmgard treten keine erwachsenen Frauenfiguren zentral in Erscheinung, die nicht Mutter sind oder demnächst ein Kind entbinden. Mutter Gisson ist die Urmutter der Dorfgemeinschaft, ihr Lebensentwurf, ihr Wirken und ihre Identität prägen Ober- und Unter-Kuppron. Bereits die externe Figurencharakterisierung durch den homodiegetischen Erzähler, mit der die Figur eingeführt wird, verdeutlicht die Fokussierung auf die Mutterschaft:

Indes, im Falle der Gissons [...] ist der Name Gisson von »Mutter Gisson«, wie sie allgemein genannt wurde, so restlos aufgesaugt, so restlos übernommen worden, daß man gar nicht auf den Gedanken kommt, es müsse doch einmal auch einen männlichen Träger dieses Namens gegeben haben. (KW 3, S. 34)

88 Vgl. Abenstein: Griechische Mythologie, S. 86f.

Aufgrund ihres Wissens um die alten Bergstollen, die Heilgewächse und ihre magischen Fähigkeiten repräsentiert sie aber auch das Wertzentrum. Die angestammte Macht der Muttergöttin wird durch ihre Figur in die Dorfgemeinschaft integriert. Ihre Mütterlichkeit gleicht einer gesellschaftlichen und sozialen Aufgabe. Sie ist das Symbol der Großen Mutter. Die weiteren Mutterfiguren bewegen sich in einem Spektrum zwischen Agathe und der Milandin. Sie repräsentieren einzelne Formen der Mutterschaft. Agathe ist die werdende Mutter, die künftige Demeter, eine positiv konnotierte Muttergestalt. Die Milandin hingegen ist an den Erwartungen, an der Ehe und den verlorenen Kindern gescheitert. Weiblichkeit ist in der *Verzauberung* stets auf Mütterlichkeit und Mutterschaft zurückbezogen. Elisabeth Galvan verweist auf das Inzestmotiv.⁸⁹ Sie bezieht die Inzestthematik vor allem auf Irmgard und ihren Vater und erweitert die problematische Vater-Tochter-Beziehung auf die Milandin und den verstorbenen Jäger Gisson. Die Beziehung Milands zu seinen beiden Töchtern ist eindeutig inzestuös besetzt: »wenn es vorherbestimmt war und sie mein Kind ist, dann ist ihr Weg der nämliche wie der meine, dann werden wir einander treffe [...] und es wird sich doch noch erfüllen, was ich einmal gehofft habe...« (KW 3, S. 229) Milands Hoffnungen, Mutter Gisson durch die Ehe mit der Tochter nahe zu sein, sind gescheitert: »vielleicht wäre sie [die Milandin, D.L.] ihr [Mutter Gisson, D.L.] ähnlicher geblieben, wenn ich sie nur ihrethalben genommen und an keine Ähnlichkeit gedacht hätte...« (KW 3, S. 225) Statt die Erkenntnis umzusetzen, wiederholt Miland den Fehler und sucht Mutter Gisson in seinen Töchtern. Galvans Feststellung geht jedoch nicht weit genug, denn nicht nur hier findet sich eine inzestuös erscheinende Beziehung, auch zwischen der künftigen Demeter, Agathe, und ihrem Vater besteht eine problematische und überliebевolle Vater-Tochter-Beziehung. Der Landarzt stellt verwundert fest: »Es ist seltsam, er brauchte, er wollte keinen Mann für das Mädle« (KW 3, S. 120). Die Beziehung zwischen den künftigen Demeter-Figuren und ihren Vätern ist fragwürdig und angespannt. Miland hofft auf die zweite Chance durch die eigene Tochter, dies ist eine problematische Konsequenz des Scheiterns der Milandin als Demeter-Figur. Im Gegensatz zu Galvans Vorüberlegung, der Iphigenie-Mythos könne hier eingesetzt sein⁹⁰, liegt die Vermutung näher, dass die Männer von den Eigenschaften der demetrischen Figuren angezogen werden und deren Einfluss auf die Männer der eigenen Familie besonders ausgeprägt ist. Die problematische Nähe zum Vater ermöglicht der mutterlosen Agathe eine konfliktfreie Schwangerschaft. So kann man die inzestuös erscheinenden Spannungsgefüge auch als Folge der demetrischen Macht sehen, die eine hierarchische Beziehung, wie sie zwischen Vater und Tochter bestehen würde, nicht aufkommen lässt. Das angestammte Wertsystem ist matriarchal, es wird von dem Symbol der Demeter verkörpert und

89 Vgl. Galvan: Demeters Verwandlungen, S. 203.

90 Vgl. ebd.

diese bildet das Wertzentrum der Gemeinde. Brochs Roman beschreibt nun anhand dieses Wertsystems die Auswirkungen eines einsetzenden Wertkonfliktes.

5.2.2 Marius Ratti – Hades oder Dionysos?

Mutter Gisson, die Milandin, Agathe, Irmgard – sie sind Sinnbilder des Demeter-Mythos. Sie verkörpern in einem variierenden Grad die göttlich-mütterliche Erdverbundenheit, die Beständigkeit und das Wissen um Naturgewalten. Es stellt sich nun die Frage, ob auch Hades, der Gott der Unterwelt, der Entführer und Ehemann der Persephone in der *Verzauberung* anzutreffen ist. Marius Ratti, der Irmgard in seinen Bann zieht und dessen Einfluss auf sie so eindrücklich ist, dass sie sich als freiwillige Opfergabe zur Verfügung stellt, erfüllt nur sehr begrenzt den Part des Hades. Denn trotz der Verbindung von Ratti und Irmgard fehlt eine entscheidende Eigenschaft: Ratti ist kein Liebhaber. Wie der homodiegetische Erzähler erkennt, entsteht zwischen Ratti und Irmgard keine Liebesbeziehung:

Selbst wenn Liebende sich gegenseitig als das Unendliche betrachten, ja, wenn sie es auch sind, in der Gnade des Unmittelbaren, die ihnen da geschenkt ist, gibt es keine Worte mehr, am wenigsten die vom Gesetz und der Gerechtigkeit, mag die Gerechtigkeit noch so sehr die Liebe in sich widerspiegeln. Nur ein Narr oder Scharlatan geht den umgekehrten Weg und ersetzt das Unmittelbare durch das Abgeleitete. Wollte Marius mit solchem Gerede das große starke aufrechte Mädels an sich fesseln? konnte sie da wirklich mitspielen? Hätten sie sich geküßt, ich hätte nichts dagegen gehabt, denn in meinem alten Gehirn gibt es beim Anblick eines schönen Paares bereits großväterliche Kupplerphantasien, aber nun erschien mir der Marius mit solchem Gehabe wie ein Wanderprediger einer abstinenter Sekte (KW 3, S. 80).

Statt eines Liebhabers erscheint Ratti dem Erzähler als abstinenter Wanderprediger. Die Ersetzung des Unmittelbaren durch dessen Ableitung, wie im obigen Zitat verdeutlicht, lässt Ratti als verkörpertes Sinnbild des Gegenwerts erscheinen, dieser Aspekt wird durch die Sorge des Arztes verstärkt. Ratti ist kein Liebender, er ist ein magischer Zauberer, Verführer und ein Wanderer. Nur als Antagonist der Demeter symbolisiert er Hades, also nur innerhalb der engen Grenzen des Demeter-Komplexes. Doch auch hier offenbart Mutter Gisson seine Unvollkommenheit: »Wär' er ein Mann, ich hätte weniger Angst um die Irmgard ... mit einem Mann wird jedes Mädels fertig ... aber seine Stärke ist das Nichts.« (KW 3, S. 175) So wird die Existenz des Hades oder Pluto, wie der Gott der Unterwelt im römischen Mythos heißt, negiert. Denn anstelle eines Liebhabers trägt der Leonberger des Wirts Sabest, des künftigen Mörders, den Namen Pluto und bricht so ironisch mit dem Mythos und den Erwartungen der Lesenden. Marius Ratti ist keine Hades-Figur, stattdessen scheinen mehrere Merkmale seine Identität zu offenbaren. Der fremde Wanderer, der

im Dorf erscheint und die Menschen zu einer wahnhaft ekstatische Massenbewegung verführt, wird häufig als Dionysos gedeutet.⁹¹ Dionysos ist der Gott des Weins, des Wahnsinns und der Ekstase. Außerdem ist der Dionysos-Mythos ebenfalls eng an die Figur der Persephone gebunden, welche häufig als seine Mutter bezeichnet wird.⁹² Die Nähe zwischen Dionysos und Persephone ist auch in der *Verzauberung* ersichtlich, so wird Irmgard in ihrer Funktion als Bergbraut dem Drachen, einem dionysischen Symbol, als Opfer dargeboten. Der Berg, den ein Schlangenrelief ziert, wird erneut als Mutter dargestellt, die von der Schlange umschlungen wird. (vgl. KW 3, S. 101) »Bergmann im Berg, Kind im Leib, geborgen und geboren ... gelobt sei Sankt Pankraz auf dem Berge« (KW 3, S. 94), so besingt Mutter Gisson, einem eigenen Segenswunsch folgend, die inszenierte Zusammenkunft. Vor allem ist Dionysos ein patriarchaler Gott und in dieser Eigenschaft zeigt sich die Nähe zu Marius Ratti. Denn auch dessen Herrschaftsanspruch begründet sich in einer Ablösung der Frauenherrschaft:

doch aus ist's jetzt mit der Weiberherrschaft, mit der Städteherrschaft, zurück mit dem Gezücht in seine Höhlen, wo es hingehört, die neue Zeit hat begonnen, die Gemeinschaft der Männer hat sich wieder erhoben, ihr ist das Land untertan, weil es die Gemeinschaft der ist, und die Städte werden verdorren in neidischer Habsucht, versöhnt die Erde von der wir das Gezücht wegtilgen, versöhnt der Himmel, der sich wieder herabbeugen wird zur neuen Reinheit der Welt, wenn die Erdlosen, die Gottlosen verschwunden sein werden... (KW 3, S. 343)

Diese zutiefst frauenfeindliche Tirade Rattis entspricht den nationalsozialistischen Veröffentlichungen der Zeit, welche Bachofen zweckentfremden, um die eigenen Botschaften zu transportieren:

Sein [des Mannes, D.L.] Verbrechen ist, nicht mehr ganz Mann gewesen zu sein, deshalb hat auch das Weib vielfach aufgehört ganz Frau zu sein. Der Mann wurde weltanschauungslos. [...] Deshalb griff die »Frau« nach dem Staatsruder als Amazone einerseits; deshalb fordert sie erotische Anarchie als Emanzipierte andererseits.⁹³

Der bachofensche Vorwurf der männlichen Schwäche, die eine unnatürliche Entwicklung der Frauen, ein Amazonentum, bedingt habe, wird von der nationalsozialistischen Propaganda zielgerichtet eingesetzt. Brochs Roman verweist im Rahmen der Reden Rattis auf diese stereotypen Anklagen und bricht diese später, indem er Rattis Idealbild negiert. *Das Mutterrecht* erklärt die Entwicklung von der Frauenherrschaft zur Männerherrschaft und zeichnet so eine Genealogie der Herrscher nach.

91 Vgl. Mahlmann-Bauer: *Die Verzauberung*, S. 137.

92 Vgl. Abenstein: *Griechische Mythologie*, S. 94.

93 Staemmler: *Alfred Rosenberg*, S. 247.

Eben auf diese Entwicklung referiert *Die Verzauberung*, doch ist ihr Anwärter auf die männliche Herrschaft eine ambivalente Figur und kein männliches Idealbild. Wie Paul Michael Lützeler in seiner Broch-Biografie erwähnt, beschäftigte Broch sich mit mehreren Texten zum *Mutterrecht*. Er las in Vorbereitung auf die *Verzauberung* Ludwig Klages' *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929–32), außerdem Albrecht Dietrichs *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion* (1905) und Friedrich Heilers *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (1921).⁹⁴ Von besonderem Interesse ist die Abhandlung Klages, dessen Interpretation der Magna Mater Broch stark beeinflusst haben könnte.⁹⁵ Die Problematik, die Rezipierende nach eingehender Lektüre der *Verzauberung* erkennen und die im Folgenden noch dargelegt werden soll, ist schlussendlich in einfache Worte zu fassen: Das Bachofen-Konzept der Drei-Phasen-Folge ist in der *Verzauberung* nicht adäquat umgesetzt, denn als vollkommene Übermutter würden Mutter Gisson und ihr Weltverständnis Bachofens Idealvorstellung nicht entsprechen. Julian Reidy geht davon aus, dass der Grund dieser Abweichung darin liegen könnte, dass Broch Bachofens Thesen über die abgewandelte und idealisierte Interpretation Ludwig Klages' kennenlernte:

Indem Broch gegen den Faschisten Ratti eine Übermutter in Stellung bringt, versucht er offenbar jene menschenfreundlich grundierte »Maternität«, jene gemeinschaftsstiftende Synthese von »Mutterthum« und »Brüderlichkeit« stark zu machen, die er bei Klages und seinesgleichen als angebliches Bachofen-Dogma antreffen konnte.⁹⁶

Doch auch Reidy räumt ein, dass Brochs Bachofen-Kenntnisse über Klages Ausführungen hinausgehen müssen.⁹⁷ Dennoch ist bereits nach diesem ersten Zusammentreffen mit Ratti festzustellen, dass Broch mit der Darstellung Bachofens bricht: Marius Ratti ist kein idealtypischer Mann und führt die Bevölkerung Kupprons nicht in die patriarchale Herrschaftswelt, stattdessen erscheint er als impotenter Verführer, der sich von der Herrschaft der Erdgöttin abgewandt hat. Reidys Ausführungen ist insofern beizupflichten, dass es sich bei Ratti keinesfalls um den von Bachofen ersehnten patriarchalen Herrscher handelt, seine Impotenz und seine Ablehnung des Fortschritts sprechen gegen diese These. Marius Ratti ist der erklärte Gegner der Frauen und des Matriarchats. Seine Ansprachen belegen die scheinbar patriarchalen Herrschaftsansprüche: »die neue Zeit hat begonnen, die Gemeinschaft der Männer hat sich wieder erhoben« (KW 3, S. 343). Derartige Äußerungen

94 Vgl. Lützeler: Hermann Broch. Eine Biografie, S. 188.

95 Besonders prägnant hat Julian Reidy den Einfluss Klages' auf *Die Verzauberung* herausgearbeitet: Reidy: »Weiberzeit«, S. 185–220.

96 Ebd., S. 193.

97 Vgl. ebd., S. 195.

lassen die Vermutung zu, dass Ratti der Repräsentant des patriarchalen Wertsystems ist, der sich gegen die Vorherrschaft des angestammten Wertsystems positioniert. Doch nicht nur die Impotenz Rattis negiert eine solche Möglichkeit, auch seine Nähe zu Mutter Gissons Wertsystem legt eine andere Vermutung nahe. Während der Erzähler Ratti bei der ersten Begegnung mit einem »Gallier« (KW 3, S. 17) assoziiert und so eine Verbindung mit Mutter Gisson herstellt, bestätigt eine spätere Szene der zweiten Fassung die Nähe beider nochmals: »Es glich einem Liebesgespräch am Fenster. Und das Geheime, das sie einander kundtaten, lag jenseits der Worte, denn dies war der verlorene Sohn, der zum Abschiednehmen gekommen war, und diesmal für immer, und der sich nicht loszureißen vermochte.« (BR II, S. 387) Marius Ratti ist nicht die Verkörperung der neuen patriarchalen Macht, stattdessen betont die Feststellung des Erzählers die Herkunft Rattis aus dem Matriarchat. Der Erzähler bedient sich keines Vergleiches, sondern diagnostiziert die familiäre Nähe der Figuren. Auch Ratti ist ein Sohn Demeters. Seine rückgewandte und fortschrittsnegierende Einstellung belegt, dass er kein Symbol des Patriarchats im Sinne des bachofenschen Ideals sein kann, auch da er jeglichen Fortschritt vehement negiert und anprangert: »der Maschindrusch ist eine Sünde.« (BR II, S. 179) Insbesondere die zweite Romanfassung konzentriert sich auf die Nähe Rattis und Mutter Gissons. Beide sind nicht die Repräsentanten zweier Wertsysteme, sondern führen ihren Kampf innerhalb desselben Systems.

5.2.3 Geschlechterkampf mythischer Götterfiguren

Um diese Auseinandersetzung besser einordnen zu können und Brochs Konzeption nachzuvollziehen, ist die direkte Begegnung beider Figuren wesentlich. Hierfür eignet sich vor allem die Bergkirchweih, in deren Verlauf der göttliche Machtkampf seinen Höhepunkt erreicht. Die Szene wird in der Romanhandlung nicht nur inhaltlich, sondern auch strukturell durch die besondere Dehnung hervorgehoben. Gleichzeitig werden sämtliche Themenbereiche und vorherige Debatten in die Szene eingebunden. Um die Abläufe der Bergkirchweih in den Kontext der Geschlechterthematik und in die Wertdebatte einordnen zu können und parallel die Nähe zur griechischen Mythologie zu erörtern, ist es notwendig, sich die einzelnen Abschnitte, die in der direkten Auseinandersetzung der beiden Götter münden, separiert anzusehen. Die Bergkirchweih und die anschließende Opferung werden ausschließlich in der ersten Fassung wiedergegeben, deshalb kann an dieser Stelle kein Vergleich mit späteren Fassungen erfolgen. Die geschilderte Bergkirchweih und die anschließende Eskalation erfolgt in mehreren Phasen: Der Beginn ist von einer beinahe volksfestartigen Stimmung gekennzeichnet, die sich zu einer ekstatischen Tanzorgie steigert, welche durch scheinbar traditionelle Singsprüche abgelöst wird, um dann in die Opferung Irmgards und das abstrakte Streitgespräch der Götter zu kip-

pen. Die traditionelle Bergkirchweih entwickelt sich folglich zu einer ekstatischen Zusammenkunft:

pausenlos waren sie auf den Beinen, ohne Ermüdung, mit der erbitterte Hartnäckigkeit von Besessenen rangen sie um ihre Lust, mit einer verbissenen Leidenschaft, die mit den üblichen Faschingsvergnügungen schon lange nichts mehr gemein hatte, getrieben von einer magischen Woge, die unwiderstehlich hochging, herkommend aus der Dämmerung der Menschen, emporsteigend zur Dämmerung der Sterne, begleitet von einer Ziehharmonika. Wahrlich, sie mußten sich beeilen, wenn sie zu den Sternen noch heute gelangen wollten, oh, beinahe hätte ich sie selber angefeuert durch Zuruf und Händeklatschen, sie durften nicht ablassen von ihren Bemühungen, und sie taten es nicht: sogar zum Biertrinken wollten sie nicht unterbrechen, sie schrien Sabest hinüber, daß er ihnen das Bier bringen möge (KW 3, S. 255).

Die Menschen sind gefangen in einem Rausch, einer Empfindung der Masse, der auch der Erzähler verfällt. Die Exklamationen verdeutlichen seine beginnende Teilhabe an der Verführung. Gleichzeitig beschreibt der Erzähler den beginnenden Prozess des Wandels als einen Aufstieg aus der »Dämmerung der Menschen«. So kämpft sich die tanzende Masse nach oben in Richtung der »Dämmerung der Sterne«. Kontrastierend werden nicht Licht und Schatten gesetzt, wie es zu erwarten wäre, stattdessen wird die Dämmerung der Menschen, die in Brochs Wertkonzept stets an die menschliche Urangst vor dem Tod gebunden ist, an die Dämmerung der Himmelskörper gebunden. Der Erfolg des leidenschaftlich verzweifelten Tanzes, der dionysischen Bemühungen ist bereits negiert, bevor die Handlung begonnen hat. Tanz, Alkohol und Musik treiben die Masse voran, doch eine Zukunft, eine Erhellung der Dunkelheit des Todes ist nicht absehbar. Dennoch verfällt der Erzähler der aussichtslosen Hoffnung gleich zweifach. Mutter Gissons Einfluss ist nicht stark genug, um ihn dauerhaft aus der Verzauberung zu lösen. So ist es Agathe, ihre Nachfolgerin, die ihn erneut rettet:

Vielleicht hätte ich mich neuerdings in das Gewimmel gestürzt, wenn mich nicht die Agathe angeredet und nach Mutter Gisson gefragt hätte. Ich erkannte sie, aber ich war nicht imstande, ihr Antwort zu geben; behext vom Tanze, behext von meinem Blute, in dem ich Geburt und Tod fühlte, so nahe aneinandergerückt, als wären sie nur eines (KW 3, S. 255).

Die beginnende Verzauberung und die damit verbundene Sprachlosigkeit selbst im Rückblick diagnostizierend, verfolgt er das Geschehen und wird kurzzeitig Teil der Bewegung. Die Schilderung verbindet mehrere Elemente der orgiastischen und dionysischen Feste: Musik, Alkohol und Tanz. Diese Elemente verbinden sich zu einem neuen Gottesdienst, der die beständige Naturgöttin verdrängt. Der neue Glaube wird »verbissen« (ebd.) ausgelebt. So gleicht die Schilderung des homodiegetischen

Erzählers mehr einem Kampfplatz als einer Tanzveranstaltung: »es ist ein summen-der Glast, vermengt mit dem Schleifen und Stampfen der Stiefel« (KW 3, S. 253). Die Angaben belegen den Beginn der Verzauberung, die nicht nur durch die ekstatischen Tänze, sondern auch in der Sprache des Erzählers deutlich wird. Seine kurzfristige Sprachlosigkeit ist proleptisch auf die spätere Entwicklung zu beziehen. Doch auch die Einsicht in die Vorgänge stoppt sie nicht: »Es ist nicht recht«, sagte schließlich der Miland neben mir. »Es geschieht ohne Freiheit.« Verstand ich ihn richtig? meinte er, daß dieses Tanzen dem Willen des einzelnen entrückt war? stärker war als der Wille des einzelnen Menschen?« (KW 3, S. 257) Die Reflexionen des homodiegetischen Erzählers und auch die kurzzeitige Skepsis des Bauern Miland verhindert die Katastrophe jedoch nicht. Der Stimmungsumschwung und die zunehmende Dynamik werden durch eindeutige Kommentare und Hinweise verschiedener Parteien gekennzeichnet:

Da kam der Schmied vorbei und lachte: »Jetzt lodert's, Herr Doctor, und du kannst es auch nimmer einhalten [...] Jetzt geht's überall los« [...] »Mutter«, fragte ich beinahe angstvoll, »was wird geschehen?« »Frag' nicht«, antwortete sie, »wenn es ruft, muß man folgen, sonst geht es über einen hinweg. [...] Die Geister kommen.« (KW 3, S. 258f.)

Der Schmied, eine Figur, die in den späteren Fassungen verstärkt in Erscheinung tritt, und auch Mutter Gisson erkennen die Vorbestimmtheit der Geschehnisse. Beide Figuren nehmen die Entwicklung vorweg. Gleichzeitig offenbart Mutter Gisson die Grenzen ihrer Macht und ihre Abhängigkeit. Sie kann die Geschehnisse nicht aufhalten und die Entwicklung nicht stoppen. Stattdessen wird nun ein Aspekt immer deutlicher: Mutter Gisson folgt dem Glauben an die schicksalhafte und zwangsläufige Prädisposition, an Kreisläufe, denen kein Widerstand entgegenzusetzen ist. Diese Betrachtungsweise ist in der Forschung mehrfach thematisiert worden und lässt Brochs Protagonistin fragwürdig und passiv erscheinen. Auch die spätere Opferung Irmgards kann sie nicht verhindern und offenbart so die Grenzen ihrer Macht. Statt aktiven Widerstandes etabliert Broch eine Figur, der gar Schwäche vorgeworfen werden könnte. Die Erklärung für dieses Vorgehen ist in Brochs Wertkonzept zu finden: Das etablierte Wertsystem verkörpert die abstrakte Aufhellung des Todes, sein Ziel liegt in der Negierung der menschlichen Todesangst. Mutter Gissons Reaktion ist in ihrer Funktion als Muttergottheit und innerhalb dieses Wertsystems rational nachvollziehbar, doch gleichzeitig muss sie deshalb aus der Sicht der Rezipierenden fragwürdig und schwach erscheinen. Aufgrund dessen strebt Broch innerhalb seiner Wertsetzung nicht nach der Reaktivierung alter Wertsysteme. Das matriachale Wertsystem kann den Angriffen des eigenen Unwerts keine ausreichende Kraft entgegenzusetzen und wird vermutlich untergehen. Brochs Ziel liegt also in der Etablierung eines neuen Wertsystems und dieses könnte durch Agathe angekündigt werden. Die Schwächen, Leerstellen und

Brüche des Konzepts sind offensichtlich und Brochs Zögern, die zweite Fassung zu vollenden, belegt seine eigene Skepsis. Insbesondere angesichts des neuen Wissens über das Ausmaß der nationalsozialistischen Verbrechen suchte er nach anderen Wegen, wie ein Entwurf von 1940 belegt (vgl. KW 3, S. 383ff.).

Zurückkehrend zu der dionysisch erscheinenden Tanzorgie ist festzustellen, dass sowohl die Schilderung des homodiegetischen Erzählers als auch die Figurenstimmen eine Gesetzmäßigkeit der Handlung generieren, die stark an Dynamik zunimmt. Schlussendlich verschiebt sich die Handlung auch räumlich, sie entfernt sich vom Tanzboden und wechselt, getrieben von maskierten Geisterwesen und Teufeln vor den ehemaligen heidnischen Opferstein. »Ich sah noch, daß die Umzäunungsstricke des Tanzbodens gefallen waren« (KW 3, S. 262), so markiert der Erzählerkommentar die Grenzüberschreitung, die nun auch räumlich festgemacht wird. Der Tanz als Sinnbild der dionysischen Macht verlässt den ihm eingeräumten Raum und erobert die Fläche. Statt der traditionellen schauspielerischen Wechselgesänge der Bergkirchweih wird der Menge ein Schauspiel geboten, das den Geschlechterkonflikt herausstellt. Infolgedessen wird der Geschlechterkampf in der Szene zweifach behandelt: Ein volkstümliches Schauspiel schlägt um und entwickelt sich zu einem Kampf griechischer Götterfiguren. Die versformigen Gesänge offenbaren den frauenfeindlichen Charakter der dionysischen Bewegung und betonen den Kontrast von Männlichkeit und Weiblichkeit:

Und die Erd' hat den Himmel
und der Himmel die Erd'
und wenn sie getrennt sind
gibst Feuer und Schwert. [...]

Und der Himmel ist der Vater
seine Braut tut er segnen,
aber nimmt man ihm's Weib,
so kann er nit regnen. [...]

Kann der Vater nit regnen
so gibt's auf der Welt
nur Krieg und Mißernt'
und das Vieh ist verfehlt.

Die Riesen, die Drachen
die Leut' von der Nacht
haben's Weib ihm genommen
und eingegraben im Schacht. [...]

Die Mütter die bösen
 die häßliche Hex'
 verkaufen die Jungfrau
 an Schlang und Eidechs' [...]

Und will die Mutter die böse
 die Welt gar regieren,
 da müssen die Mannsleut'
 sie hinausexpedieren. (KW 3, S. 264f.)

Der Versgesang betont die Auseinandersetzung von Männlichkeit und Weiblichkeit, gleichzeitig stellen die Strophen eine Verbindung zwischen der Sagenwelt des Kuppron und dem Geschlechterkonflikt her. Die erste Strophe beschreibt auf einer symbolischen Metaebene mithilfe des Chiasmus die unaufhebbare Beziehung von Himmel und Erde. Als Sinnbilder von Mann und Frau stehen sie untrennbar beieinander und garantieren eine friedvolle Lebenswirklichkeit. Die folgenden Strophen präzisieren den Konflikt, indem sie ihn direkt auf den Geschlechterkampf herunterbrechen. Gleichzeitig wird die Beziehung sexualisiert und eine Begründung für die männliche Unfruchtbarkeit gefunden. Der Verlust der Braut führt zu persönlichem Unglück, er wird aber auch auf das weltweite Unheil zurückbezogen. Die letzten zwei Strophen benennen den Feind dieses Weltbildes eindeutig: Die machthungrige Mutter wird mit einer Hexe verglichen und als Feindbild stilisiert. Gleichzeitig erfolgt die althergebrachte Rückbindung der Frau an die Schlange und somit eine wiederholte Anklage der Erbsünde. Im Rahmen der traditionellen Dorffestivität installieren und verfestigt Rattis Anhängerschaft das neue Feindbild. In einem inszenierten Schauprozess wird daraufhin die Kuppronhexe als Symbol der selbstbestimmten Frau angeklagt. Die Bergkirchweih weist an mehreren Stellen Brüche auf, die die Handlung vorantreiben und die Eskalation herbeiführen. Der erste Bruch ist der Ausbruch der Tänzer*innen aus der festgesteckten Tanzfläche, der zweite Bruch erfolgt während des inszenierten Schauspiels. Hier schlägt die Stimmung um, aus dem inszenierten und strukturierten Schauspiel mit makabrem Inhalt entwickelt sich ein metaphysischer Machtkampf. Die Ebenen verschieben sich und die Grenze zwischen der erzählten Realität und dem griechischen Mythos wird aufgehoben. Auch sprachlich markiert der Roman den Bruch und die Verwischung der Grenzen. Kulturelle Erinnerungen verlassen ihren althergebrachten Rahmen und dringen fast gewalttätig in die Alltagswelt und die dörfliche Erinnerungskultur ein. In einem sich steigernden und fortwährenden Prozess werden Mythen als Erinnerungen der Dorfbewohner*innen etabliert und kontrastieren die etablierten erfahrungsmäßigen Bräuche der Bergkirchweih. Im Rahmen der Erinnerungskonzepte treffen so im Folgenden die Moral- und Wertvorstellungen zweier antagonistischer Systeme aufeinander und kämpfen um die Deutungshoheit. Höhepunkt dieses eskalierenden

Machtkampfes ist das Streitgespräch der beiden Antagonisten. Die Bedeutung dieser Auseinandersetzung wird durch die Wiedergabe in wörtlicher Rede untermauert. Anstelle des häufig anzutreffenden berichtenden Erzählens tritt der Erzähler in den Hintergrund und der Fokus wird auf das Gespräch gelenkt:

Endlich sprach der Marius: »Du bist nicht mehr die Erde, Mutter, du warst es einstens.« Und einer rief: »Du hast die Drachen und die Schlangen in dich eingelassen.« Darauf die Mutter: »Weil ihr euch erhoben habt, ist eure Angst zur Schlange geworden.« [...] Marius aber, ohne sie anzublicken, zum Volk gewendet, zum Tal gewendet, zur erntebringenden Ernte gewendet, sprach: »Erde, du hast zugelassen, daß Maschinen über deinen Boden dahingehen, daß deine Frucht von Agenten verschachert wird und daß die Tennen schweige. Allzu viel Fremdes hast [du] genährt und behütet. Erst das Blut deines Kindes wird dich, oh Erde, wieder reinwaschen.« »Durch keinerlei Blut werde ich erlöset«, antwortete die Erde, »der Regen des Vaters senkt sich herab, immer wieder, reinigend und kühlend, er berieselt meine Berge. Oh, höre, der Vater vergießt kein Blut, sein Wissen ist nicht im Blut, sein Wissen ist die Regenwolke seines Atems. Doch im Blut ist eure Angst.« Da lachte der Marius auf: »Was ist die Regenwolke ohne den Blitz! Ich bin der Blitz, entsendet, zu töten und die Regenwolke zu lösen.« (KW 3, S. 274f.)

Mutter Gissons Bemühungen, die Opferung der Enkelin aufzuhalten, werden auf einer rein mythologischen Ebene geführt, sie appelliert nicht an die Dorfgemeinschaft oder ruft nach Hilfe und Beistand. Stattdessen zeigt die Auseinandersetzung eine Debatte um die Vorherrschaft zwischen Demeter und Dionysos. Im Rahmen des Gesprächs wird der Demeter eine Liste verschiedener Anklagepunkte vorgelegt, so habe sie die Städter*innen unterstützt, die Maschinenarbeit bevorzugt und infolgedessen die Abwendung vom Althergebrachten vorangetrieben. Die mütterliche Göttin habe sich von der eigenen Herkunft abgewendet und das Fremde gefördert. Dionysos fordert daraufhin ein Blutopfer, welches die Sünden der Erdgöttin sühnen müsse. Marius anerkennt die Funktion Mutter Gissons, doch er betont erneut das Ende ihrer Herrschaft, das Ende der Muttergottheiten und des Matriarchats. Gerade durch die Personifizierung Mutter Gissons als Erde wird ihr Anspruch jedoch erneut bestätigt. Die Sprache beider Antagonisten ist symbolisch aufgeladen. Mutter Gisson verharrt in Passivität, die ihren Widerstand mit Worten voranzubringen hofft. Auch die Erdgöttin bestätigt die Notwendigkeit einer männlichen Instanz, der Regen des Vaters und seine Regenwolke befruchten die Erde und bringen das Wissen des väterlichen Atems. Die Symbolik dieser Aussage ist männlich und religiös konnotiert. Eine gute befruchtende Männlichkeit, die das Wissen auf die Welt bringt, wird von Mutter Gisson der zerstörerischen Männlichkeit Rattis entgegengesetzt. Die Symbole des Regens und des väterlichen Atems entwerfen ein schöpferisches und friedvolles Bild eines göttlichen Vaters. Auffallend ist die sprachliche Ähnlichkeit der Kontrahenten:

Es fällt auf, daß die Exponentin der mystischen Lebenseinstellung, die – im Hinweis auf den Atem des Vaters als Verweis auf das Spirituelle – das Recht des Geistigen als einer lebungsgewandten Macht vertritt, hier den pathetischen magischen Sprachduktus des Gegensystems übernimmt und sich damit ihrerseits einer fragwürdigen, enigmatischen und vernebelnden Sprache bedient, wenn diese auch im Dienst der Vernunft bemüht wird.⁹⁸

Der Hinweis Grabowsky-Hotamanidis ist vollkommen zutreffend und bereits in verschiedenen Analysen erwähnt worden. Mutter Gissons und Rattis Vokabular, Stil und Ausdruck weisen starke Parallelen auf, die in dieser Szene besonders deutlich werden. Die Hauptursache hierfür ist in Brochs Wertkonzept zu finden. Der Unwert ist eng an den Wert gebunden und so ist es nur folgerichtig, dass beide Parteien ihre Verwandtschaft auch sprachlich offenbaren. Die Muttergöttin stellt sich der aggressiven dionysischen Macht Rattis folglich nicht als weibliche Antagonistin entgegen, stattdessen zieht sie das Bild einer versöhnenden, väterlichen Machtinstanz hinzu. Mithilfe der Symbolik des Blitzes betont Ratti seine göttliche Macht, seine Ambitionen und seinen Status als Indikator der männlichen Herrschaft. Er inszeniert sich als Dionysos, dem auch Mutter Gissons Zukunftsbeschwörung kaum etwas entgegenstellen kann. Der Wahn seiner Anhängerschaft, der bereits vorher hervortrat, ist somit unaufhaltsam.

Und die Welt muß wieder nach Frau riechen ... dazu braucht sie Blut ... nicht nur von Kälbern und Schweinen ... wenn ich im Schlachthaus stehe spüre ich's, Herr Doctor, ich spüre unter meinen Füßen, was die Erde will ... und wenn man ihr's nicht gibt, dann gibt sie uns auch keine Kraft mehr ... dann sind wir nichts mehr bei den Weibern, unbrauchbar sind wir, dann hängt alles herunter... (KW 3, S. 139)

Sabests Aussage nimmt proleptisch die spätere Ermordung Irmgards vorweg und offenbart den Wahn der Dorfbewohner*innen. Männliche Impotenzsorgen werden mit naturmythischen Phrasen kombiniert und schüren die Aggression und den Hass auf die angestammte Weiblichkeit und die Moderne:

Aber die Harmonika spielte weiter, und man hörte, wie der Wenzel dazu sprang und den Takt schlug. Hätte ich an meine Taschenlampe gedacht, hätte ich sie aufleuchten lassen, die Dinge hätten wahrscheinlichere einen andern Verlauf genommen, allein, ich wußte in jenen Augenblicken nichts von einer Taschenlampe, durfte davon nichts wissen, wollte wohl auch nichts wissen, lauschend nur, hinhorchend nach dem Schrei, der noch nicht da war und doch schon nachzitterte wie ein Echo, das dem Ton voraneilt (KW 3, S. 277f.)

98 Grabowsky-Hotamanidis, Anja: Zur Bedeutung mystischer Denktradition im Werk von Hermann Broch. Studien zur deutschen Literatur. Band 137. Tübingen 1995, S. 324.

Der Erzähler hinterfragt seine eigene wahnhafte Schwäche, doch neben einer reflexiven Prüfung der Situation betont das erzählende Ich eine gewisse Schicksalhaftigkeit der Konstellation. Der innere Zwang der Massenbewegung wird durch das erneut beschworene Interventionsverbot verdeutlicht und in eine zeitenübergreifende Gesetzmäßigkeit der Handlung eingebunden. Das Streben der Masse, die Musik und der Tanz all diese Elemente verhindern einen Sieg Mutter Gissons. Die Macht der Erdgöttin hat abgenommen, wie sie selbst betont: »Nein, sie [die Dorfbewohner*innen, D.L.] brauchen mich nicht ... was ihnen der Marius bietet, kann ich ihnen durch nichts ersetzen ... meine Zeit ist um, auch wenn du mich noch hier herumgehen siehst.« (KW 3, S. 311) So scheint Mutter Gisson den eigenen Machtchwund akzeptiert zu haben. Hermann Brochs *Verzauberung* stellt zwei Mythen dar, den Demeter- und den Dionysos-Mythos und dieser Abfolge entsprechend, wandelt sich das Machtverhältnis. Demeters Macht schwindet und stattdessen erstarkt Dionysos. Der Sagenkreis um Demeter endet und an diese Entwicklung anschließend, sind die Ermordung Irmgards und das passive Verharren Mutter Gissons aus der Perspektive des Dionysos-Mythos zu erklären. Nicht nur die orgiastische Raserie der Dorfbewohner*innen und die Selbstbezeichnung des Marius als »Löwe« (KW 3 u.a. S. 274), auch die kultische Choraufführung während der Bergkirchweih deuten auf die Etablierung des dionysischen Kults hin. Euripides *Backchen* sind für die Analyse des dionysischen Elements der *Verzauberung* von besonderem Interesse, denn infolge der Machtumkehr ist die Ermordung Irmgards ebenfalls anders zu bewerten⁹⁹: Statt der wahnhaften Mutter ist es der Vater, der das eigene Kind einem scheinbaren Erlöser opfern will und Mutter Gisson ist die zur passiven Trauer verdamnte Großmutter. Die Umkehrung des Mythos negiert dessen Wirkung in Teilen, denn sie offenbart die beiden Mängel, die die Romanhandlung aufdeckt: Die wahnhafte Verführbarkeit der Männer und die Passivität der Frauen. Beide Sagenkreise werden in der *Verzauberung* eingesetzt und umgedeutet, um die jeweiligen Problemfelder offen darzulegen. Letztendlich siegt nicht das Patriarchat, stattdessen stürzt die erzählte Welt in den Hetärismus und kann nur auf die Rettung durch die neue Demeter hoffen. Erinnerungen fungieren im Rahmen dieses Wertkonfliktes auf zwei Ebenen. Innerhalb der Romanebene stehen sich zwei Figuren gegenüber, die beide auf dasselbe monumentale Erinnerungskonzept referieren und es kontrastierend deuten. Interessant ist hierbei die Betonung der Lebensnähe und der Erfahrbarkeit des gemeinsamen Mythos. Wert und Identität werden durch die besondere Nähe und Verbundenheit mit dem geschilderten Mythos begründet. Im Rahmen dieses Erinnerungskonzepts überwinden beide Figuren die Distanz zwischen Bericht und Mythos – zwischen kommunikativem und kulturellem Gedäch-

99 Mahlmann-Bauer verweist in ihrer Untersuchung auf die Auseinandersetzung Brochs mit Nietzsche Dionysosbild, in welchem Broch die Gefahr des Missbrauchs eindeutig erkannte und kritisch bewertete. Vgl. Mahlmann-Bauer: *Die Verzauberung*, S. 133ff.

nis – indem sie sich als Zeitzeugen lebendiger mythischer Erinnerung repräsentieren. Auf der Ebene der Rezipierenden werden andere Erinnerungskonzepte angesprochen. Intertextuelle Verweise auf die griechische Mythologie, aber auch die Kulturgeschichte des Weiblichen und Anbindungen an die Bibel lokalisieren den Wertkampf des Matriarchats in einem Rahmen kultureller Erinnerungen und erreichen so einen höheren Grad der Abstraktion. Während der homodiegetische Erzähler das Bindeglied zur Zeitkritik darstellt. Aufgrund dessen ist es den Rezipierenden möglich, den Kontrast innerhalb des bestehenden Wertkonzepts nachzuvollziehen und dennoch reflektierend zu betrachten.

5.2.4 Mutterschaft im Spiegel der gesellschaftlichen Entwicklung

Die vorherigen Kapitel haben dargelegt, in welchem Umfang Hermann Brochs *Verzauberung* auf Bachofens *Mutterrecht* und griechische Mythengestalten eingeht. Wie deutlich zu erkennen ist, verwendet Broch die Mythen und Bachofens Konzept, er negiert aber die Möglichkeit, eine dionysische Gestalt als Wegbereiter des Patriarchats anzuerkennen. In den folgenden Kapiteln soll es um die Frage gehen, wie das Verhältnis von Mann und Frau und insbesondere die Mutterschaft jenseits der griechischen Mythen dargestellt werden. Es fällt auf, dass der Roman zwei Formen der Mutterschaft verzeichnet. Mutter Gisson und später Agathe sind Sinnbilder eines matriarchalen Wertsystems, welches der Erzähler fest an wiederkehrende Vermächtnisse und die Weitergabe von magischem Wissen bindet. Mutterschaft ist also die Voraussetzung, um die demetrische Macht zu erlangen. Die andere Mutterschaft repräsentiert das Ehe- und Familienleben am Beispiel der Bewohner*innen Kupprons. *Die Verzauberung* kennt viele Mutterfiguren, die im Folgenden näher betrachtet werden sollen. Mutter Gissons Mutterschaft ist bereits eingehend beschrieben worden. Im Fokus sollen deshalb die weiteren Mutterfiguren stehen. Interessant ist, dass Brochs Roman querschnittartig diverse Ehen und Mutterfiguren darstellt und so einen Überblick über die Dorfgemeinschaft ermöglicht. Es stellt sich die Frage, in welcher Form Broch die nationalsozialistische Politik und den Zeitgeist mithilfe der Mütter darstellt. Die am Beginn des Kapitels zitierte Zeitschrift und die dargestellte Entwicklung haben verdeutlicht, dass das gesellschaftspolitische Ideal der Zeit die aufopferungsvolle Hausfrau und Mutter darstellte. Dennoch beginnt der Roman mit einer anderen Frauenfigur:

Die Frau dagegen, bei aller Blondheit auch nicht gerade sanft, hat sich zu einer richtigen Wirtin entwickelt, tüchtig und von jener offenen und doch verschlagenen Sinnlichkeit, die seit jeher im Küchen- und Alkoholdunst und eigentlich nur da gediehen ist und gedeiht. Brutal und leidenschaftlich aneinander gebunden [...] haben sich die beiden, obwohl gerade dieser Frau eine Menge Kinder ange-

messen gewesen wären, mit dem einen Sohn begnügt, denn ein Henker will keine Mutter-Frau, sondern eine Geliebte im Haus haben (BR III, S. 9)

Entgegen aller Erwartungen wird bereits vor der Etablierung und Charakterisierung Mutter Gissons Minna Sabest in die Handlung eingeführt und durch externe Figurencharakterisierung präsentiert. Der Blick des homodiegetischen Erzählers offenbart die erotische Komponente der Wirtin und Gemischtwarenhändlerin, die gerade keinen traditionellen Muttertyp verkörpert. Stattdessen stehen Sexualität und Leidenschaft im Fokus ihrer Ehe. Hier wird kein zeitgeistkonformes Bild präsentiert, keine glückliche und aufopferungsvolle Mutter, deren einziger Lebensinhalt in der häuslichen Idylle zu finden ist. Minna Sabest entspricht in allen Charaktereigenschaften einer modernen und aktiven Frau, die sich auch nach der Ermordung Irmgards und dem Selbstmord des Ehemannes nicht aufgibt. Von der Blondheit der Frau scheint eine besondere Symbolkraft auszugehen, denn auch die sehr gestraffte dritte Fassung des Romans betont diesen Umstand. Blondheit als stereotypes Merkmal der ›deutschen‹ Mutter steht in der *Verzauberung* für eine besondere erotische Anziehungskraft und keineswegs für passive Duldung oder Naivität. Auch auf die frühe Einführung der Wirtin ist hinzuweisen, ein Umstand, der nicht nur der Verführbarkeit und der späteren Mordtat des Ehemannes geschuldet ist, sondern auch dem Umstand, dass die Wirtin ein verbindendes Element darstellt. Insbesondere in der zweiten Fassung wird ihre Rolle ausgebaut: »Da saß sie nun vor mir, die Sabest Minna, an des einen Längstisches Ende, saß da, schüchtern und doch tüchtig, tüchtig und doch zart, rundlich überall in hellhäutiger Blondheit, eine richtige Bettgeliebte, und hatte ihre Sorgen.« (BR II, S. 135f.) Die Verbindung zwischen dem Landarzt und der von ihm verehrten Frau ist in allen Fassungen durch die erotische Komponente geprägt. Die Figur der Minna Sabest ist geprägt von Widersprüchen: Sie divergiert zwischen Erotik und zurückhaltender Weiblichkeit. Gleichzeitig ist eine Besonderheit der Frau hervorzuheben, sie negiert nicht nur das nationalsozialistische Frauenideal, sie ist auch eine der wenigen Figuren, deren Reaktion auf Marius Interventionen ausschließlich in der Sorge um den Sohn besteht. Die Wirtin ist in der Sekundärliteratur bisher kaum berücksichtigt worden und ist dennoch in Anbetracht des Zeitkontextes eine der interessantesten Figuren des Romans. Als arbeitende und nicht auf Mutterschaft beschränkte Frau stellt sie einen Sonderfall in der Romanhandlung dar, lediglich eine weitere weibliche Figur ist mit ihr vergleichbar und auch diese Figur ist an einer zentralen Stelle des Romans eingefügt. Dr. med. Barbara, die verstorbene Geliebte des Arztes, ist die zweite werktätige Frau und nicht nur aufgrund dieses Umstands ist sie gesondert zu betrachten. Dr. Barbara repräsentiert einen neuen Frauentyp, sie ist hochgebildet, selbstständig und politisch aktiv. Diese Eigenschaften grenzen sie von den anderen Frauenfiguren ab. Barbara repräsentiert in keiner Weise die aufopferungsvolle und behütende Mutter. Die kommunistische Aktivistin stellt den politischen Erfolg ihrer Partei über ihr Le-

ben und das Leben des ungeborenen Kindes und negiert so das Ideal der behütenden Mutterschaft. Brochs Roman stellt politische Aktivitäten indirekt dar und benennt an keiner Stelle explizit die politischen Konflikte der Zeit oder die nationalsozialistische Einflussnahme. Kritik und Erlebnisse werden indirekt dargestellt. Barbara stellt auch in diesem Zusammenhang die Ausnahme dar, denn in ihr werden politische Aktivitäten greifbar. Dies ist auch ein Grund, warum sie lediglich in einem Rückblick Erwähnung findet, die Zeit politischer Debatten ist inzwischen vorbei. In Dr. Barbara präsentiert der Roman eine Frau, werdende Mutter, Ärztin, Kommunistin und – je nach Blickwinkel – Terroristin. Als Frau aktiv in der Politik oder im politisch orientierten Untergrund tätig zu sein, ist eher ungewöhnlich, da auch das kommunistische Frauenbild patriarchal geprägt ist. So ist Barbara auch aus dieser Perspektive eine besondere Figur und der Umstand, dass Broch in den 30er-Jahren eine kommunistische Aktivistin als einzige offen politische Figur in seinen Roman integriert, ist hierbei von besonderem Interesse. Dennoch soll nun die Mutterschaft näher betrachtet werden:

»Ich will nicht bloß Liebe, ich will ein Kind. Ich bin achtundzwanzig. Es wäre Zeit ein Kind zu haben. Ich könnte ohne Kind nicht lieben. Und eben daran darf ich nicht denken. Es geht nicht.« [...] »Nein«, wiederholte sie, »es geht nicht ... es läßt sich nicht mit dem Beruf vereinbaren ...« Ich machte den sicherlich überflüssigen Einwurf: »Es gibt viele verheiratete Ärztinnen, und die Kinder kommen durch den Beruf nicht zu schaden ... außerdem kann man einen Beruf auch aufgeben, wenn es um Wichtigeres geht.« Jetzt lächelte sie, und in diesem unbeschreiblich holden Lächeln, das wie ein Frühlingstag im Winter war, sah ich, daß sogar die Zähne unter ihren Lippen, diese so überaus geschlechtslosen Knochengebilde, bei ihr weiblich waren. »Mit einem Beruf lassen sich Kinder zur Not noch vereinbaren«, sagte sie, »aber mit zweien ... nein, schauen sie nicht so überrascht ... ich bin ihnen eine Erklärung schuldig, denn sie wissen offenbar nicht, daß ich aktive Kommunistin bin ...« [...] »Auch zwei Berufe lassen sich aufgeben.« – »Nein«, entgegnete sie, »das kann ich nicht ... obwohl ich weiß, daß etwas Unnatürliches darin steckt, obwohl ich mir nichts anderes ersehne, als mit einem geliebten Mann ein halbes Dutzend Kinder zu haben und mit denen irgendwo auf dem Lande zu sitzen, obwohl, obwohl, obwohl... [...] Auch dies ist mein Leben, und was ich tue, das tue ich nicht aus Edelmut, darüber mache ich mir keine Illusionen ... ich kann nur nicht anders, ich bin besessen« (KW 3, S. 192f.).

Dr. Barbara befindet sich als berufstätige Frau und als Akademikerin in einer besonderen Situation. Wie oben ausgeführt, sind arbeitende Frauen nicht unumstritten und gerade in einem qualifizierten und verantwortungsvollen Beruf müssen sie sich stets beweisen und behaupten. Darüber hinaus fokussiert der Roman auf den unterdrückten Mutterwunsch, es wird also auch der gesellschaftspolitische Diskurs einbezogen, nämlich die Frage, ob arbeitende Frauen ihrer Mutterrolle gerecht wer-

den oder den Beruf aufgeben müssen. Dieser Konflikt ist sowohl gesellschafts- als auch arbeitspolitisch von hoher Sprengkraft. Der homodiegetische Erzähler geht explizit auf die Möglichkeit ein, als Ärztin tätig zu sein und dennoch die Mutterrolle auszufüllen, wobei er auch auf die Option verweist, den Beruf aufzugeben. Dieses Vorgehen entspräche dem traditionellen Bild. Dennoch ist er erst einmal in der Theorie für beide Optionen offen. Interessant ist Barbaras Vorstellung des Mutterdaseins, das durchaus traditionell ist und auch dem Mutterideal der nationalsozialistischen Politik entsprechen würde. Sie zeichnet ein Idyll: Kinder, Abgeschiedenheit des Landlebens, ein guter Mann und dennoch wird deutlich, dass diese Vorstellung nicht realisierbar ist. Denn sie unterscheidet zwischen zwei Berufen: dem Arztum und dem Kommunismus. Ihren Beruf als Ärztin könnte sie aufgeben, doch der kommunistische Auftrag ist Berufung. Sprachlich nähern sich ihre Ausführungen an dieser Stelle denen Rattis an, dessen Besessenheit hier ihr Äquivalent findet. Eine Umkehr wird ausgeschlossen. Die weiblichen Merkmale Barbaras werden in der Beschreibung des Erzählers immer wieder bemüht, um ihr Dasein zwischen den Welten darzustellen, denn auch sie ist eine Grenzgängerin und ähnelt so der Milandin. Auch sie wandelt sich in den Augen des Erzählers: Von der euphemistischen und beinahe komisch überhöhten Weiblichkeit, die sogar ihre Zahnstruktur einbezieht, zu einer harten, männlichen Figur. Das Familienidyll wird negiert und somit auch die Weiblichkeit: »Ihre Stimme war immer härter geworden« (KW 3, S. 194). Barbara symbolisiert also eine Mutter, die dem Ideal nicht gerecht werden kann, da sie ihre zweite Berufung nicht opfern will. In letzter Instanz begeht die Schwangere Selbstmord und ermordet so das gemeinsame Kind. Barbaras Scheitern als Mutter fungiert in der *Verzauberung* als Warnung vor der Gefahr blinder politischer Überzeugung. Die tragische Mutter, deren Kinderwunsch durch die politischen Einflüsse zerstört wird, kann so einerseits als Identifikationsfigur politischer Widerstandskämpfer*innen gesehen werden und andererseits als Mahnmal des übertriebenen politischen Sendungsbewusstseins. Gleichzeitig wird deutlich, dass keine Kritik an arbeitenden Frauen erfolgt. Barbara scheitert nicht an der Berufstätigkeit, sondern an ihrem politischen Extremismus, den Broch in jeder Form kritisiert und anprangert. Marius und Barbara sind die Sinnbilder beider Extreme und nehmen vorweg, dass politischer Wahn alle Geschlechter und alle Ideen ergreifen kann. Wie die bisherigen Mutterfiguren gezeigt haben, ist Mutterschaft in der *Verzauberung* weit davon entfernt idealisiert zu werden, zumindest sobald wir uns aus dem Demeter-Komplex hinausbewegen. Auch Agathe ist hierbei keine Ausnahme, denn im Fall der künftigen Demeter bietet sich den Rezipierenden erstmals die Problematik der ledigen Mutterschaft. Broch spart hierbei die religiöse Einflussnahme in Form des Dorfpfarrers vollständig aus und gestaltet das Thema aus der gesellschaftlichen und sozialen Perspektive. Agathes Schwangerschaft, die als Voraussetzung angesehen werden kann, in den Demeter-Komplex integriert zu werden, ist aus Sicht der Dorfbewohner*innen kritisch zu bewerten und so ist auch der Arzt skeptisch:

»Zum Heiraten sind aber [die] beiden noch zu jung.« »Die Agathe mag ihn auch gar nicht mehr.« »Tatsächlich? ... vielleicht später doch ... denken Sie nur, das Mäd- del wäre versorgt, und zur Wirtin würde sie schon taugen...« »Die wollen keine Häuslertochter [...]« »Lächerlich, jedes Mäd- el braucht einen Mann ... und dann ist es schon besser, wenn es der Kindsvater ist.« (KW 3, S. 119f.)

Das Gespräch zwischen Agathes Vater und dem Landarzt verdeutlicht das hier- archische Denken der Dorfbewohner*innen, die vor allem wirtschaftliche und dorfpolitische Aspekte vor Augen haben. Gleichzeitig vertritt der homodiegetische Erzähler einen traditionellen Standpunkt, nämlich die These, dass ledige Mutter- schaft vermieden werden muss. Ledige Mütter konnten zwar Unterstützung durch den Kindesvater verlangen, aber diese Forderung war schwer umsetzbar¹⁰⁰ und vor allem in der Atmosphäre eines Bergdorfes mit gesellschaftlichen Problemen ver- bunden: »Mag sein, daß es wieder einer von seinen Späßen war, er hat gesagt, von nun an werden den Mäd- eln, die Alimente verlangen, die Fenster eingedroschen.« (KW 3, S. 123) Der Einfluss Rattis und Wenzels wird hier deutlich und betont ih- ren Machtzuwachs. Gleichzeitig wird mit Agathes Schwangerschaft ein weiteres Problemfeld in der Mutterschaftsdebatte eröffnet. Diese drei Beispiele belegen, dass Mutterschaft und Frausein in der *Verzauberung* differenziert betrachtet wer- den. Brochs Roman reduziert Mutterschaft keineswegs auf den Bachofen-Diskurs, sondern erweitert ihn um zahlreiche Themengebiete und Problemfelder. Trotz der Etablierung einer eher konservativen Erzählinstanz diskutiert der Roman die Frage der werktätigen Frau und Mutter und bezieht Stellung zu gesellschaftspolitischen Fragen. Wurden die *Verzauberung* schon für ihre Konservativität und Starrheit kri- tisiert, so ist mithilfe einiger Beispiele deutlich geworden, dass man keinesfalls die Erzählerrede als Kernaussage begreifen darf, sondern nachverfolgen muss, welche Aussagen aufgegriffen und verhandelt werden.

5.3 Zusammenfassung

Die vorherigen Kapitel stellen die Frage, wie Mutterschaft dargestellt wird und wel- che Funktion sie in der *Verzauberung* einnimmt. In direktem Zusammenhang hier- zu steht die stets präsente Auseinandersetzung der Geschlechter. Anknüpfend an die zeithistorischen und kulturgeschichtlichen Einblicke erfolgt die Übertragung der einzelnen Themenbereiche auf Brochs Nachlassroman. Hierbei bestätigt sich Mutter Gissons Funktion als Natur- und Muttergottheit. Im Rahmen der Analyse

100 Zu den Problemfeldern lediger Mutterschaft, siehe u.a. Buske, Sibylle: Fräulein Mutter und ihr Bastard eine Geschichte der Unehelichkeit in Deutschland 1900–1970, Göttingen 2004.

fiel auf, dass die Repräsentantin der Göttin Demeter sich nicht nur durch Naturnähe und magische Heilkräfte auszeichnet, sondern auch innerhalb ihres Auftretens nicht dem traditionellen Frauenbild entspricht. Die Verbindung zur Demeter-Figur geht jedoch über Mutter Gisson hinaus und betrifft neben ihren Familienangehörigen auch Agathe, die als neue Demeter zu erkennen ist. Dennoch bricht Broch mit den griechischen Mythen und den bachofenschen Vorstellungen des Mutterrechts, indem er die Initiierung Mutter Gissons auf die männliche Einflussebene verlagert und Agathes Sohn als Hoffnungsträger anerkennt. Im Kontext der griechischen Mythen agiert Mutter Gisson als passive Naturgöttin absolut folgerichtig, indem sie nicht aktiv in die Opferung Irmgards eingreift. Inwiefern sich die Fragmente hier anders entwickelt hätten, ist nicht mehr zu rekonstruieren. Außerdem konnte die Funktion Marius Rattis als Hades und als Dionysos dargestellt und teilweise negiert werden. Er bleibt das Imitationssystem Mutter Gissons, dieser Aspekt wird besonders in der zweiten Fassung hervorgehoben. Im Rahmen der Mutterrechtsdebatte wird auch auf die Raumgestaltung und die Funktion des Berges als Symbol der Demeter hingewiesen, die sich innerhalb der Fassungen nicht ändert und die Handlung strukturiert. Der Fassungsvergleich hat des Weiteren eine deutliche Verschiebung zugunsten Agathes ergeben, die durch zusätzliche Szenen und sprachliche Abweichungen gestärkt wird. Die Katastrophe der Bergkirchweih und die folgende Opferung belegt eine Verschiebung der Dynamik und der Einstellung der Dorfbewohner*innen, so werden die kulturellen Erinnerungen aus ihren althergebrachten Rahmen gelöst und dringen fast gewalttätig in die Alltagswelt ein. Abschließend ist festzustellen, dass Broch die griechischen Mythen nutzt, aber gezielte Brüche einsetzt und so eine direkte Übertragung des Mutterrechts negiert. Innerhalb der gesellschaftlichen Entwicklung wird deutlich, dass der traditionellen Frauenrolle oder gar der weinigerschen Frauenfeindlichkeit durch die Gestaltung der Mutterfiguren widersprochen wird. Brochs Frauenfiguren sind nicht auf die bachofenschen Stereotype oder darauffolgenden Vorstellungen reduziert. Stattdessen diskutiert der Roman trotz des konservativen Erzählers das Bild der werktätigen Frau und etabliert ein differenziertes Bild von Mutterschaft und Weiblichkeit, welches in allen Fassungen präsent ist, aber vor allem durch die Gestaltung der Wirtin und Agathes in den Fragmenten stärker gesetzt wird.

6. Glaubenswelten und das Böse in der Verzauberung

6.1 Einfluss des Bösen

6.1.1 Einleitender Überblick

Die Frage nach dem Ursprung des Bösen scheint so alt wie die Menschheit selbst zu sein, hinter ihr verbirgt sich nicht weniger als die Suche nach der Ursache aller Übel. Sicherlich steht hinter all diesen Überlegungen die Hoffnung, Sinnhaftigkeit erkennen zu können. Welchen Grund gibt es für die Übel, die Plagen, Hungersnöte, Kriege und Umweltkatastrophen? Wie also hat sich das Böse entwickelt und wie hat sich der Diskurs über das Böse gewandelt? Der Teufel ist auch heute noch eine Figur von allgemeinem Interesse und auch der wissenschaftliche und populärwissenschaftliche Diskurs der vergangenen Jahre belegt die Faszination deutlich. In der Forschung treten verschiedene Zielsetzungen zutage. Im Bereich der Studien, die sich mit dem Werdegang des Bösen, seinem Eintritt in die Literatur und somit seiner Gesellschaftsfähigkeit befassen und hierdurch ein breites Spektrum an Wissen bieten, ist vor allem Peter André Alts Untersuchung¹ zu nennen. Alt versteht das Böse als umfassenden Themenkomplex, in welchem der Teufel eine Facette darstellt. Der Autor widerspricht, gerade durch die häufigen Verweise auf die Literatur eindeutig Hegels Auffassung. Der Teufel ist folglich eine ambivalente Figur, aber definitiv ist er auch in der Kunst beheimatet. Andere Studien, auch einige stark populärwissenschaftliche Texte, befassen sich ausschließlich mit der Entwicklung und der Person des Teufels und setzen hierbei verschiedene Prioritäten.² Untersuchungen, die den Teufel als literarische Figur analysieren, sind ebenfalls zu nennen, sie stellen die Entwicklung der Figur unter Berücksichtigung eigener zeitlicher oder thematischer Schwerpunkte dar.³ Die Schwierigkeit, mit welcher vor allem die Theologie

1 Alt, Peter André: Ästhetik des Bösen. 2. Auflage. München 2011.

2 Unter anderem sind folgende Studien zu nennen: Paul Metzger: Der Teufel. Wiesbaden 2012; Ute Leimgruber: Der Teufel. Die Macht des Bösen. Kevelaer 2010; Daren Oldridge: The devil. A very short introduction. New York 2012.

3 Unter anderem sind folgende Analysen zu nennen: Jost Keller: Den Bösen sind wir los, die Bösen sind geblieben: Die Säkularisierung des Teufels in der Literatur um 1800. Essen 2009;

in Bezug auf den Teufel stets zu kämpfen hat, ist seine Vielseitigkeit. Jost Keller bezeichnet ihn treffend als »Erzählparasit«⁴, denn der Teufel widersetzt sich seit jeher jeder Reglementierung. Er passt sich also den Situationen an. Die Frage nach dem Ursprung und dem Sein des Bösen ist ungeklärt und der Teufel, als Repräsentant der Problematik, bietet kaum Hinweise, die einer Aufklärung förderlich wären. Aufgrund der Schwerpunktsetzung der vorliegenden Untersuchung kann dieses Kapitel die Debatte nur in Ausschnitten aufgreifen. Anstelle eines umfanglichen Überblicks sollen die Stadien der Entwicklung des Bösen besprochen und so Schwerpunkte für die spätere Analyse gesetzt werden.

6.1.2 Der Beginn einer Erfolgsgeschichte des Teufels

Der jüdische Satan gilt als Vorfahr des christlichen Teufels und bis heute werden die beiden Bezeichnungen häufig synonym verwendet. Doch auch wenn die Parallelen aufgrund der Herkunft des Christentums aus dem Judentum nicht zu übersehen sind, ist der Teufel nicht einfach eine Übertragung Satans in den christlichen Kontext. Das jüdische Gottesbild ist von dem christlichen Gottesverständnis zu verschieden, als dass die beiden Figuren identisch sein könnten. Der Gott des Alten Testaments ist eben nicht ausschließlich der gute Schöpfer und Beschützer der Menschen. Er ist der Gott der jüdischen Tradition. Das Gottesbild kann als zutiefst ambivalent bezeichnet werden, denn der alttestamentarische Gott vereint noch alle Perspektiven in sich.⁵ Anders ausgedrückt: Gott ist sowohl die gute und schöpferische Instanz als auch der strafende und rächende Verfolger und somit sind seine Handlungen für den gläubigen Menschen manchmal nicht nachvollziehbar. Er ist in der Lage, die hieraus entstehenden Spannungen auszuhalten und beiden Aspekten seines Wesens gerecht zu werden. Aus diesem Blickwinkel ergibt sich die Frage nach dem Auftreten, der Macht und der Notwendigkeit eines bösen Widersachers. Der jüdische Glaube umfasst angesichts des machtvollen und zuweilen düsteren Gottes einen eher unauffälligen Satan. Dem jüdischen Satan fehlen zwei entscheidende Eigenschaften: die absolute Boshaftigkeit und die Macht der Tat. Stattdessen besteht die Aufgabe Satans darin, die Menschen vor Gott anzuklagen. Er hat die Funktion eines Staatsanwalts, eines »Exekutiv-Organ Jahwes«⁶, denn trotz seines Parts als Widersacher ist er ein himmlisches Wesen und Teil des göttlichen Hofstaates, er ist folglich ein weisungsgebundener Untertan Gottes. Auch die Tragö-

Jürgen Holz: Im Halbschatten Mephistos. Literarische Teufel von 1750 bis 1850. Frankfurt a.M. 1989.

4 Keller: Den Bösen sind wir los, die Bösen sind geblieben, S. 195.

5 Vgl. Leimgruber: Der Teufel, S. 28f.

6 Mahal, Günther: Mephistos Metamorphosen. Fausts Partner als Repräsentant literarischer Teufelsgestalten. 2. Auflage. Göttingen 1982, S. 32.

die Adams und Evas, der Sündenfall, ist – entgegen der allgemeinen Erwartung – nicht explizit auf den Teufel zurückzuführen. Die Schlange wurde erst später mit dem Teufel assoziiert.⁷ Dennoch ist sie die Verkörperung des Bösen. Ihr Wunsch, Zwietracht zwischen Gott und den Menschen zu säen, lässt das Böse greifbarer in Erscheinung treten, es erhält eine Gestalt und erste Charakterzüge: »Die Schlange war listiger als alle Tiere auf dem Felde, die Gott der HERR gemacht hatte« (Gen. 3,1, LU). Zwei Aspekte treten offen zutage, zum einen, dass die List eine Eigenschaft des Bösen ist, die zu einem Charakterzug des Teufels wird und zum anderen, dass auch die Schlange als Teil der Schöpfung zu verstehen ist, welcher dennoch dem Bösen zugewandt ist. Eine weitere Eigenschaft, die später auch dem Teufel zugeschrieben wird, ist in dieser Bibelszene ebenfalls augenfällig: das rhetorische Talent des Bösen. Die Schlange wendet eine sprachlich ausgeklügelte Taktik an, um Zwietracht zu säen und die Menschen von der Fragwürdigkeit des göttlichen Gebotes zu überzeugen: »Da sprach die Schlange zu der Frau: Ihr werdet keineswegs des Todes sterben, sondern Gott weiß: an dem Tage, da ihr davon esst, werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sei wie Gott und wissen, was gut und böse ist.« (Gen. 3,4-5, LU) Die Schlange appelliert an den menschlichen Ehrgeiz, sie ist die Verführerin, die das menschliche Streben, welches später auch in dem Teufelsbündnis Fausts ein treibendes Argument darstellen soll, vorantreibt. Wie Alt ausführt, liegt die Lüge der Schlange »in der Ungenauigkeit«.⁸ Die Verführerin erweist sich bereits in dieser frühen Phase als rhetorisch geschult, sie verfolgt eine ausgeklügelte Strategie, um ihr Ziel zu erreichen. Diese Charakterzüge werden auch die späteren Boten des Bösen auszeichnen. Neil Forsyth und Daren Oldridge betonen insbesondere die rhetorischen Qualitäten des Teufels, welche er als Verführer zum Bösen ausgiebig nutzen könne.⁹ Auch Bernheim verweist auf das Talent des Bösen, als Schmeichler und in der Maske des Guten, also des Messias aufzutreten.¹⁰ Es stellt sich dennoch die Frage, wie das Böse überhaupt in das Paradies eintreten konnte. Hat nicht vielleicht Gott bereits durch seine Grenzsetzung, durch sein Gebot, die Neugierde der Menschen geweckt und somit Vorarbeit geleistet? Diese Überlegung stellt ein Kernproblem der späteren christlichen Theologie dar, nämlich die Frage, wie das Böse existieren kann und in welchem Verhältnis Gott zum Bösen steht.¹¹ Den interessantesten Auftritt hat Satan im Buch Hiob, in welchem er bereits stärker in den Vordergrund drängt, dennoch spiegelt sein Wirken im Hiob-Prolog seine Funktion deutlich wider, denn erneut handelt er auf den Befehl Gottes hin (vgl. Hiob. 1,6-12,

7 Vgl. Oldridge: *The devil*, S. 4ff.

8 Alt: *Die Ästhetik des Bösen*, S. 47.

9 Vgl. Forsyth: *The Old Enemy*, S. 4; Oldridge: *The devil*, S. 204f.

10 Vgl. Bernheim, Ernst: *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*. Tübingen 1918, S. 93.

11 Vgl. Leimgruber: *Der Teufel*, S. 28ff.

LU). Auch wenn Satan bereits seine negativen Charakterzüge aufweist, – denn er ist der Ankläger und die Plage der Menschen – bleibt er ein Geschöpf Gottes und somit in dessen Abhängigkeit. Als Widersacher der Menschen führt er die Aufträge Gottes aus. Seine Macht nimmt dabei langsam zu, denn im Laufe des Alten Testaments wandelt sich die Rolle Gottes, er verlagert sich immer mehr auf die Rolle des guten Schöpfers und distanziert sich von seinen Schattenseiten. Hierdurch stärkt er die Rolle und Funktion Satans.¹² Abschließend ist festzustellen, dass der Teufel in Abhängigkeit von Gott existiert; ein starker, ambivalenter Gott benötigt keinen Widersacher, aber je einseitiger Gottes Eigenschaften in Erscheinung treten, desto mächtiger muss sein Gegenpart werden. Die Auslagerung des Bösen aus Gott, die während des Spätjudentums ihren Anfang nimmt, leitet einen Entwicklungsprozess ein, der den alttestamentarischen Gott in den liebenden Gott des Neuen Testaments verwandelt und der zwangsläufig die Figur des christlichen Teufels entstehen lässt. Die Schriften des Neuen Testaments zeichnen ein anderes Bild Gottes, der gute, aber auch strafende und teilweise etwas willkürlich wirkende Jahwe wandelt sich und wird zu dem liebenden Gott des Christentums. Der hauptsächliche Grund für diesen Wandel ist politisch und sozial begründet, denn die Situation Israels wurde immer kritischer und die Erwartung einer nahenden Apokalypse griff um sich.¹³ In Anbetracht der Spannungen und Ängste war eine Trennung von Gut und Böse unumgänglich. Die Stärkung des Glaubens erfolgt über eine Aufspaltung, der gute und liebende Gott wird strikt von dem Bösen getrennt.¹⁴ Ein Nebeneffekt dieser Taktik ist die Stärkung des Teufels, welcher erstmals eine feste und machtvolle Position erhält. Die Figur des Teufels wird immer dynamischer und erhält eine eigene Historie, er entwickelt sich zum Widersacher des christlichen Glaubens und der Menschen. Während der spätantike Luzifer in frühchristlicher Zeit durchaus positiv gesehen und sogar in Verbindung mit Jesus gesetzt wurde, erfolgt nun ein Wandel der Gestalt.¹⁵ Die Figur des gefallenen Engels, des Widersachers aller Menschen, erhält durch Bezug auf Stellen aus dem Alten Testament eine neue Tiefe. So heißt es: »Wie bist du vom Himmel gefallen, du schöner Morgenstern! Wie wurdest du zu Boden geschlagen, der du alle Völker niederschlugst! Du aber gedachtest in deinem Herzen ›Ich will in den Himmel steigen und meinen Thron über die Sterne Gottes erhöhen.« (Jes. 14, 12–13, LU) Diese Stelle kann mit den Worten Jesu in Beziehung gesetzt werden: »Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz« (Luk. 10, 18, LU). Der Untergang des aufmüpfigen Engels Luzifer wird von Jesus erläutert, die Macht des Teufels im Himmel ist also gebrochen und mit dem Wirken Jesu auf der Erde wird sein böses Schaffen auch hier bekämpft, doch noch ist der Teufel nicht

12 Vgl. Oldridge: *The devil*, S. 13.

13 Vgl. Forsyth, Neil: *The Old Enemy. Satan and the combat myth*. Princeton 1987, S. 107.

14 Vgl. Leimgruber: *Der Teufel*, S. 30ff.

15 Vgl. ebd., S. 26.

machtlos. Das Alte und das Neue Testament werden verbunden, Figuren miteinander gleichgesetzt und Zeitzusammenhänge parallelisiert, mithilfe dieser Taktiken entsteht die notwendige Verbindung. Der christliche Teufel, das widergöttliche Prinzip, erhält eine Vergangenheit und der bereits erfolgte Sieg Gottes über den Teufel wird ebenfalls vorweggenommen.¹⁶ Der Teufel des Neuen Testaments ist ein anderes Geschöpf als der Ankläger des Alten Testaments, er ist angriffslustiger, selbstständiger und mächtiger und er wandelt sich nun endgültig zum erklärten Feind der Menschen. Er kämpft mit allen Mitteln gegen seinen erklärten Feind: »Er, der Verführer der Menschen, führt dem durch die Werke Christi anbrechenden göttlichen Reich, zuwider das teuflische Reich an.«¹⁷ Die Offenbarung des Johannes belegt eindrucksvoll die Besorgnis der Menschen angesichts der nahenden Apokalypse und ihre Furcht vor dem Teufel. Die Erzählung schildert in geraffter Form die Entwicklung des Teufels, welcher von Gott aus dem Himmel verbannt wurde und nun die Menschen verfolge. Johannes Beschreibung macht deutlich, dass der Teufel nicht länger der Ankläger im direkten Auftrag Gottes ist, sondern ein hassender Verfolger und Versucher, der die Menschen mit sich in den Abgrund reißen will:

Und es wurde hinausgeworfen der große Drache, die alte Schlange, die da heißt Teufel und Satan, der die ganze Weltverführt und er wurde auf die Erde geworfen, und seine Engel wurden mit ihm dahin geworfen. Und ich hörte eine große Stimme die sprach im Himmel: Nun ist das Heil und die Kraft und das Reich unseres Gottes geworden und die Macht seines Christus; denn der Verführer unserer Brüder ist verworfen, der sie verklagte Tag und Nacht vor unserem Gott. Und sie haben ihn überwunden durch des Lammes Blut [...] Weh aber der Erde und dem Meer! Denn der Teufel kommt zu euch hinab und hat einen großen Zorn und weiß, dass er wenig Zeit hat. (Off. 12,9-12, LU)

Auffällig sind die Vergleiche, der große Drache und die alte Schlange als Bezeichnungen des Bösen, während das Lamm für das Opfer Jesus Christus steht. Durch diese Taktik wird nicht nur eine direkte Verbindung zum Alten Testament hergestellt, die Vergleiche sind auch in der heutigen Zeit noch als Beschreibungen bindend. Neben der Warnung und der Angst vor dem Wirken des Teufels ist ein positiver Aspekt zu erkennen, denn die Gefahr, welche den Menschen begegnet, wird nicht ewig andauern, da die Zeit des Teufels auf Erden abläuft. Das Opfer des Lammes, also der Kreuzestod Jesus, verkündet auch die Erlösung der Menschen. Die Offenbarung des Johannes verdeutlicht das Zeitgefühl und ist nicht nur eine

16 Vgl. Metzger: Der Teufel, S. 49.

17 Brüggemann, Romy: Die Angst vor dem Teufel. Codierungen des malum in der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Narren-, Teufel- und Teufelsbündnerliteratur. Würzburg 2010, S. 13.

Erklärung für das aktuelle Elend, sondern auch ein Appell, im Glauben standzuhalten. Dem Bösen ist sein Ende vorherbestimmt, denn es ist durch das Werk Jesus Christus bereits überwunden, doch trotzdem ist das Reich Gottes noch nicht angebrochen und in dieser Zwischenzeit wirkt der Teufel noch auf der Erde.¹⁸ Er agiert aggressiver und verheerender und wird als hochmütige und böswillige Gestalt dargestellt, die zu einem Gegner der Menschen geworden ist. Dieser Wandel ist nötig, um der Situation der Gläubigen zu entsprechen, sie hoffen auf einen gütigen Gott und einen verachtenswerten Gegner, der zuletzt immer überwunden wird. Die Biografie des Teufels ist hierbei nicht von Bedeutung, seine Historie wird weder zusammenhängend noch stringent wiedergegeben, die Schriften des Alten und des Neuen Testaments geben also keine umfassende Erklärung für das Entstehen oder die Entwicklung des Bösen.

Der christliche Teufel ist nicht länger ausschließlich ein erklärter Feind der Menschheit, nun ist er auch der Widersacher Gottes.¹⁹ Das junge Christentum sah sich zahlreichen Problemen ausgesetzt: In der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. entstanden deshalb viele Schriften, die die neue Religion gegen die rabbinische Lehre und die griechische Philosophie abgrenzen sollten.²⁰ Der Einfluss der griechischen Philosophie auf das junge Christentum ist kaum zu unterschätzen, deshalb soll nun exemplarisch auf Platon eingegangen werden. Die Auswahl Platons beruht auf der Tatsache, dass seine Vorstellung des Bösen einen auffallenden Einfluss auf die Kirchenväter und die christliche Theologie ausübt. Es existiert keine einheitliche Theorie des Bösen bei Platon, stattdessen prägt es sein Werk als wesentliches Leitmotiv. Platon definiert das moralisch Böse als einen Mangel an Gutem, denn seiner Ansicht nach könne kein Mensch absichtlich etwas Böses bewirken und folglich müsse eine Fehlhandlung schuld an der Entstehung des Bösen sein. Statt den perfekten Ur-Ideen zu folgen, lenke die Materie, also die Körperlichkeit, in die falsche Richtung und so entstehe das Übel.²¹ Interessant für die spätere Entwicklung ist der Umstand, dass bereits Platon die körperlichen Bedürfnisse der Menschen in den Mittelpunkt der Kritik rückt. In weiteren Texten betont Platon die Bedeutung einer reinigenden Strafe, die ein Werkzeug des Guten und der Heilung sei.²² In der *Politeia* versucht er, Gott von jeder Schuld freizusprechen.

18 Vgl. Arndt, Martin: Malum. Altes und Neues Testament. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 5. Darmstadt 1980, Sp. 665–667, hier Sp. 666.

19 Ebd., S. 38ff.

20 Vgl. u.a. Leimgruber: Der Teufel, S. 46ff.

21 Vgl. Schäfer, Christian: Platon. Ein Dilemma der Entstehung des Bösen. In: ders. (Hg.): Was ist das Böse? Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Stuttgart 2014, S. 247–32, hier S. 27.

22 Vgl. Schottlaender, Rudolf: Malum. Altertum. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Sp. 656–665, hier Sp. 660.

Im zweiten Buch der *Politeia* erklärt er deshalb, dass Gott ohne Zweifel gut sei und niemals etwas Übles gegen den Menschen plane. Er sei konstant und stets gut.²³ Alles Übel sei folglich entweder eine Strafe oder gehe vom Menschen aus. Trotz dieser Parallelen zu christlichen Texten ist Platons Verständnis des Bösen noch flexibel, das Böse ist eine abstrakte Größe und kein personifizierter Teufel, dennoch beeinflusst er die christliche Religion und ihre Theoretiker. Auch der Philosoph Plotin, der Schöpfer einer der ersten Abhandlungen über das Wesen des Bösen, wurde von Platons Überlegungen beeinflusst. In seinen Schriften geht er dem Ursprung und der Problematik des Bösen auf den Grund und stellt eine Definition auf, die bis in die heutige Zeit prägend ist. Er erklärt, dass das Böse über das Gute zu erschließen sei, denn das Böse müsse das Nichtseiende sein.²⁴ Nichtseiend ist in diesem Zusammenhang nicht synonym mit nichtexistierend zu verstehen, stattdessen ist es das »Schattenbild vom Seienden.«²⁵ Das Böse ist ein Mangel an Gutem, deshalb kann man es als unbestimmt, makelhaft und zügellos bezeichnen.²⁶ Plotin versteht das Böse aber nicht nur als Mangel, er klagt auch die Körperlichkeit an. Der Körper als Träger ungeordneter Materie ist böse, denn er hemmt die Seele des Menschen. Aufgrund der Mangelhaftigkeit und Formlosigkeit der Materie, würden Seelen, die dem Drängen der Körper nachgeben, ebenfalls böse und mangelbehaftet enden.²⁷ Plotin folgt auch in dieser Überlegung Platon, er vertieft so die Angst vor körperlichen Bedürfnissen und verfestigt den Glauben an die Sündhaftigkeit der Menschen. Die Verantwortung für das Böse liegt bei den Menschen, deshalb folgert Plotin, dass die Götter als Träger der Ordnung stets gut seien. Der Neuplatoniker erkennt, dass der Mensch seine reine Seele nur durch die Flucht in die Tugend und die Trennung von körperlichen Sehnsüchten retten könne.²⁸ Plotin schafft die Grundlage für spätere Debatten und Überlegungen, er baut aber auch Platons Idee der mangelbehafteten Körperlichkeit aus und ebnet so den Weg der späteren Verteufelung der Sexualität in der christlichen Kirche. Die Eigenschaften und die Beschaffenheit des Bösen zeichnen sich insbesondere durch die Betonung des Körperlichen und der Sexualität aus, die Sehnsüchte der Menschen werden so im wahrsten Sinne des Wortes verteufelt. Auf diese Weise versucht das junge Christentum, eigene Regeln durchzusetzen und die eigene

23 Vgl. Barth, Ulrich: *Symbole des Christentums*. Berliner Dogmatikvorlesung. Friedemann Steck (Hg.). Tübingen 2021, S. 136.

24 Vgl. Plotin: *Woher kommt das Böse?* In: *Plotins Schriften*. Übersetzt von Richard Hader. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler. Band V. Schriften 46–54 in chronologischer Reihenfolge. a) Text und Übersetzung. Philosophische Bibliothek. Band 215 a. Hamburg 1960, S. 201–226, hier S. 201.

25 Ebd., S. 205.

26 Vgl. ebd., S. 207.

27 Vgl. ebd., S. 207ff.

28 Vgl. ebd., S. 217.

Existenz zu festigen. Doch nicht nur die bereits erwähnten externen Konflikte, auch interne Auseinandersetzungen sind eine Gefahr. Aufgrund des Mangels an gemeinsamen und verbindlichen Schriftinterpretationen und Regelungen entstehen zahlreiche Gruppierungen unterschiedlicher Ausrichtung und Strenge. Die Auseinandersetzungen führen bis zu Verfolgungen der sogenannten Häretiker*innen, wobei die Grenzen fließend sind und die Identifikationskriterien sich stetig wandeln.²⁹ Doch das Christentum muss gleichzeitig dem Dualismus der gnostischen Systeme entgegenwirken. Die dualistischen Vorstellungen variieren zwar, ihr Ziel ist aber stets die Betonung der Unschuld Gottes an allem Bösen, aufgrund dessen entsteht ein dreigliedriges System an dessen Spitze ein guter Gott steht. Eine weitere Gemeinsamkeit ist auszumachen, nämlich die Vorstellung, dass die Welt von einem Demiurgen erschaffen sei und da die Welt als böse sei, treffe dies auch auf den Demiurgen zu.³⁰ Der Manichäismus ist eine Form des Dualismus, er wurde von Mani (216–276/7 n. Chr.) begründet und verbindet zahlreiche Elemente verschiedener Religionen.³¹ Die Anhänger des Manichäismus glaubten an zwei gleichwertige Wesen, den guten Gott und die böse Instanz Hyle, diese beiden Gegner sind für die Vermischung von Licht und Finsternis verantwortlich. Erst wenn das Licht befreit werde und das böse Urprinzip in einem Weltenbrand untergehe, sei auch der Kampf beendet.³² Die Welt und der Mensch sind also lediglich Schauplatz des Kampfes. Der Manichäismus radikalisiert den Kampf mit dem Bösen und entlastet gleichzeitig Gott, indem er ihn von jeglicher Verantwortung befreit.³³ Die Entlastung Gottes stärkt aber parallel die gegnerische Instanz und spricht dem Bösen neue Stärke und Macht zu. Das Christentum kann aufgrund seines Glaubens an den einen allmächtigen Gott, den ausgeprägten Dualismus des Manichäismus nicht mittragen, es muss eine andere Deutung des Bösen finden. Die christlichen Gelehrten erklären die Entstehung des Bösen aus einem Abfall vom Guten und dynamisieren so die Entwicklung. Im Gegensatz zu der Gleichzeitigkeit der guten und der bösen Instanzen entsteht die Vorstellung einer Nachträglichkeit des Bösen.³⁴ Alt verweist auf die Problematik eines erst später erscheinenden Bösen, denn die Differenzen, die seine Existenz ermöglichen, seien bereits vor seinem Auftreten angelegt.³⁵ Auch die Überlegung, dass Gott nicht der Urheber des Bösen sein könne, da das Böse aufgrund der individuellen Freiheit jedes Wesens entstände³⁶, kann

29 Vgl. Leimgruber: *Der Teufel*, S. 46ff.

30 Vgl. Schneider, Helmut: *Malum*. *Malum in der Gnosis und im Manichäismus*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Sp. 667–669, hier Sp. 667f.

31 Vgl. Leimgruber: *Der Teufel*, S. 50.

32 Vgl. Schneider: *Malum in der Gnosis und im Manichäismus*, Sp. 668f.

33 Vgl. Leimgruber: *Der Teufel*, S. 50f.

34 Vgl. Alt: *Die Ästhetik des Bösen*, S. 53.

35 Vgl. ebd.

36 Vgl. Leimgruber: *Der Teufel*, S. 48f.

nicht alle Fragen nachvollziehbar beantworten. Die Frage nach dem Bösen bleibt also bestehen und beschäftigt die Kirchenväter und ihre Nachfolger weiterhin. Als ehemaliger Anhänger des Manichäismus hat Augustinus seine Zeit wie kein anderer geprägt. Augustinus (354–430 n. Chr.) erklärt das Böse als einen Mangel an Gutem, also als *privatio boni*.³⁷ Durch diese These weist Augustinus den Dualismus des Manichäismus klar zurück. Er betont in seinen Schriften die Allmacht Gottes, aufgrund dieser Position könne es kein gleichwertiges Wesen neben Gott geben und da Gott der alleinige Schöpfer sei, müsse alles Seiende gut sein. Das Böse stellt folglich einen Mangel an Gutem dar.³⁸ Augustinus deutet das Böse als Folge des freien Willens, den Gott seinen Geschöpfen zugestand, doch gleichzeitig erklärt er auch, dass Gott das Böse zugelassen habe, um durch das Böse Gutes zu wirken.³⁹ Er stellt jedoch klar, dass die Menschen seit Adams Sünde mit Mängeln behaftet seien und betont, dass sie sich nicht aus eigener Kraft und eigenem Werk retten könnten: »Da nun die Sünde den Verfall der Freiheit nach sich zieht, kann sich der begehrende Wille nicht allein aus ihr herauslösen und bedarf der Befreiung durch die frei waltende Gnade Gottes.«⁴⁰ Die Menschheit ist folglich abhängig von dem Wohlwollen und der Gnade Gottes und kein menschliches Bestreben kann für die Erlösung garantieren. Es ist festzustellen, dass Augustinus' Blick auf das Böse von dem negativen Bild einer sündigen Menschheit geprägt ist, dennoch ist seine Hoffnung, Gnade bei Gott zu finden, deutlich erkennbar. Die Existenz des Bösen ist die Schuld des hochmütigen und böswilligen Teufels und der Menschen, die sich aufgrund ihrer Willensschwäche verführen lassen. Der Teufel erscheint bei Augustinus als Verführer der Menschen, welcher nur durch die Kraft der Überredung, der Täuschung und Manipulation wirke und somit die Schwäche der Menschen auszunutzen verstehe. Auch diese Charakterzüge prägen die Vorstellung vom Bösen bis in die heutige Zeit. Augustinus geht bereits davon aus, dass das Ergebnis des teuflischen Wirkens in dem Entstehen sogenannter Teufelspakte liege, welche den Menschen an den Teufel binden und so die Macht des Bösen stärken könnten.⁴¹ In dieser frühen Phase des Christentums wird bereits der Glaube an die besondere Macht des Teufels und an paktierende Menschen geschürt. Eine Entwicklung, die nicht nur eine literarische Tradition begründet, sondern auch zu schwerwiegenden Verfolgungen und Aberglauben führt. Doch woher kommen nun die Boshaftigkeit und der Neid des Teufels? Diese Frage lässt auch Augustinus unbeantwortet.⁴²

37 Vgl. Riesenhuber, Klaus: Patristik und Mittelalter. Malum. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Sp. 669–681, hier Sp. 674.

38 Vgl. ebd., Sp. 672f.

39 Vgl. ebd., Sp. 673.

40 Brüggemann: Die Angst vor dem Teufel, S. 15.

41 Vgl. Metzger: Der Teufel, S. 70f.

42 Vgl. Alt: Die Ästhetik des Bösen, S. 58f.

6.1.3 Das Böse im Mittelalter

Im Mittelalters bemühen sich die Menschen um ein besseres Verständnis des Bösen. So geht Anselm von Canterbury von der Überlegung aus, dass das Böse aufgrund des bösen Willens existiere. Erneut ist es nicht Gott, der für das Böse die Verantwortung trägt, sondern der Mensch und seine Willensfreiheit.⁴³ Canterbury vertieft diese Überlegung und stellt fest, dass der Mensch sich aufgrund seiner Verführbarkeit schuldig gemacht habe, der erste Böse sei aber der Teufel, denn dieser habe ohne externe Einflüsse gesündigt und so den Kosmos in Unordnung gebracht.⁴⁴ Canterburys These befreit Gott erneut von der Verantwortung, es zeigt sich aber auch die bereits bekannte Schwäche, denn wie kann das Böse in dem Engel Luzifer ausgelöst worden sein, wenn es noch kein Böses gab? Auch Thomas von Aquin erklärt, dass Gott nicht für die Existenz des moralischen Übels verantwortlich sei, denn er habe den Engeln und Menschen lediglich die Möglichkeit zur Sünde eingeräumt. Der Teufel könne die Menschen nicht zum Bösen zwingen, er habe nur die Macht der Überzeugungskraft und Schmeichelei.⁴⁵ So ist es erneut der freie Wille, den Gott seinen Geschöpfen zugesteht, welcher sie sündigen lässt. Die Menschen sind die Sünder, die das Übel in der Welt verbreiten und ihre Verantwortlichkeit steigert sich sogar noch, denn die Macht des Teufels wird als begrenzt dargestellt. Aquin folgt den vorherigen Theorien, er erweitert Augustins Überlegungen und betont die menschliche Schuld, ohne jedoch die Macht des Teufels und dessen Wirken zu leugnen, stattdessen bestätigt er die Existenz von Teufelspakten und auf Erden wirkenden teuflischen Gegnern.⁴⁶ Die Entwicklung des teuflisch Bösen schreitet unterdessen immer weiter voran und so wächst auch die Angst der Menschen vor dem Versucher. Das 13. Jahrhundert wird allgemein als der Zeitraum angesehen, in welchem sich die Figur des Teufels zu einer eigenständigen und bedrohlichen Macht entwickelt. Die Angst vor dem Widersacher Gottes greift in dieser Zeit besonders stark um sich und schürt nicht nur die theologischen Debatten.⁴⁷ Denn neben dem Volksglauben, welcher seit ca. dem 10. Jahrhundert eigene, sehr variable und bunte Teufelsbilder kreiert⁴⁸, schüren auch die theologischen Schriften die Furcht vor dem personifizierten Bösen. Das anschaulichste und erschütterndste Beispiel für die wachsende Verunsicherung und die aufkommende Panik, welche die Menschen dem teuflischen Widersacher entgegenbrachten, ist die Schrift *Malleus Maleficarum*, die der Dominikanermönch Heinrich Kramer 1487 veröffentlicht. Der sogenannte *Hexenhammer*

43 Vgl. Riesenhuber: Patristik und Mittelalter, Sp. 675f.

44 Vgl. Leimgruber: Der Teufel, S. 62ff.

45 Vgl. ebd., S. 65ff.

46 Vgl. Metzger: Der Teufel, S. 77.

47 Vgl. Brüggemann: Die Angst vor dem Teufel, S. 17.

48 Vgl. Leimgruber: Der Teufel, S. 60f.

beinhaltet das Instrumentarium und die Richtlinien der katholischen Inquisitoren. Im ersten Teil seines Werkes ist der Autor bemüht, die Existenz von Hexentaten und den Einfluss teuflischer Dämonen zu beweisen. Daran anschließend beschäftigt sich der zweite Teil des *Hexenhammers* mit den einzelnen Taten und den möglichen Gegenmaßnahmen. Kramer erläutert abschließend die notwendige Rechtsprechung. Aufgrund seines Aufbaus kann das Werk Kramers als Maßnahmenkatalog verstanden werden, welcher von den Inquisitoren und Richtern zur Strafverfolgung angeblicher Vergehen heranzuziehen ist. Kramer nutzt zur Untermauerung seiner Ausführungen zahlreiche Bibelzitate, des Weiteren bezieht er sich zur Beweisführung und Rechtfertigung seiner Schrift auf diverse theologische und philosophische Schriften. Das Traktat Kramers belegt vor allem die Angst der Menschen, welche sich nach Handlungsmacht gegen das Böse sehnen. Das Wirken von Dämonen, Hexen oder Hexern scheint von der ›Wissenschaft‹ bestätigt. Kramer bekräftigt allgemeine Vorstellungen über das Wirken von Dämonen und Hexen und schürt so den grassierenden Glauben an das aktiv wirkende personalisierte Böse. Folglich erklärt er Pakte mit Teufeln für bewiesen⁴⁹, ebenso Ritte durch die Luft, Kindsmorde, Zaubertränke, Schadenszauber und viele weitere Vorstellungen, die mit dem verheerenden Wirken des Bösen verbunden sind. Vor allem aber schafft er ein Frauenbild, welches katastrophale Auswirkungen nach sich zieht: Frauen werden als mangelhaft und minderwertig geschildert. In drastischen Worten und unterstützt von grausamen Erzählungen und wahllos ausgewählten Zitaten, schafft Kramer die Grundlage für eine Verbreitung des Hexenbildes. Er stellt Frauen unter den Generalverdacht, Helferinnen des Bösen zu sein. Sie seien unvernünftig, boshaft, grausam und hasserfüllt. Der Autor des *Hexenhammers* greift die Atmosphäre der Angst auf und schürt nicht nur innerhalb der Kirche den Glauben an das personifizierte Böse und seine Helfer*innen, er verstärkt auch den Volksglauben an Teufel und Hexen. Die Darstellung der Frau als »unvollkommenes Tier«⁵⁰ ist nicht nur zutiefst verachtend, sie ist auch gefährlich, denn *Der Hexenhammer* löst mit seinen Behauptungen eine Jagd aus, die sich über lange Zeit hinzieht und zahlreiche Todesopfer fordert. Die Furcht vor dem Teufel beeinflusst das Leben der Menschen im Mittelalter. Das personifizierte Böse wandelt auf Erden und seine verheerende Macht wird weder von der Kirche noch von den Menschen angezweifelt. Die Krise, ausgelöst durch die Reformation und insbesondere Martin Luthers Thesen, beeinflusst auch den Glauben der Menschen an den göttlichen Widersacher, denn mit dem entstehenden Protestantismus ist eine Hochphase des Teufels- und Hexenglaubens erreicht.⁵¹ Die auf einen Höhepunkt stets folgende Regression ergreift jedoch auch den Teufelsglauben,

49 Vgl. ebd., S. 6

50 Ebd., S. 74.

51 Vgl. Keller: Den Bösen sind wir los, die Bösen sind geliebt, S. 211.

denn der Glaube an die Macht und Grausamkeit der Hexen offenbart eine Schwäche des Teufels: Er benötigt menschliche Hilfe. Wie Jost Keller treffend feststellt, belegt der umgreifende Hexenglauben einen Machtverlust des Teufels und löst einen Prozess aus, an dessen Ende ein anderer Teufel stehen wird: ein säkularisierter Teufel.⁵² Doch noch ist der Glaube an das Böse ausgeprägt und insbesondere Martin Luther bemüht sich um ein intensives Verständnis des Bösen und seines Erzfeindes, des Teufels. Luther beschreibt ein zweifaches Malum: Denn das Böse sei zum einen durch den Sündenfall und zum anderen aufgrund der menschlichen Schuld auf die Welt gekommen, es ist also die Strafe Gottes.⁵³ Der Reformator versucht ebenfalls zu betonen, dass das Böse nicht von Gott entsendet wurde: »Gott versucht zwar niemand; aber wir bitten [...], daß uns Gott wolle behüten und erhalten, auf daß uns der Teufel, die Welt und unser Fleisch nicht betrüge und verführe in Mißglauben, Verzweiflung und andere große Schande und Laster«. ⁵⁴ Auch Martin Luther erkennt die Problematik einer Vereinbarkeit des christlichen Gottes mit dem Bösen. Seine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen befreit Gott von jeglicher Verantwortung, denn das Böse kommt nicht von Gott, aber er erlaubt es, um der Besserung des Menschen Willen.⁵⁵ Luther geht davon aus, dass der freie Wille des Menschen das Böse auslöst: »denn der eigene Wille kommt vom Teufel und Adam, die haben ihren freien Willen, von Gott empfangen, sich selbst zu eigen gemacht. Denn ein freier Wille ist, der nichts Eigenes will, sondern allein auf Gottes Willen schaut, dadurch er denn auch frei bleibt, an nichts hängt und klebt.«⁵⁶ Die Verantwortung des Menschen für die Existenz des Bösen ist durch das Zitat belegt, ebenso wie die Parallelität der menschlichen Sünde mit dem Fall Luzifers. Der Reformator nutzt die Furcht vor dem Teufel aber auch, um dessen Wirken auf der ganzen Welt darzustellen, diese Taktik politisiert den Teufel und erweitert seine Rolle, denn Luther erkennt das Böse vor allem im Werk seines Gegners: des Papstes.⁵⁷ Der Teufel erscheint nun nicht nur als Widersacher der Menschen und Feind des guten Gottes, er entwickelt sich auch immer stärker zu einem Abziehbild, das mit den erwünschten Charaktereigenschaften ausgestattet werden kann und von den jeweiligen Parteien als Feindbild eingesetzt wird. Der Teufel wird so immer stärker in weltliche Belange verwickelt, auf diese Weise belegt er erneut seine Wandelbarkeit und seine Eig-

52 Vgl. ebd., S. 211f.

53 Vgl. Hügli, Anton: *Neuzeit. Malum*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Sp. 681–706, hier Sp. 686.

54 Luther, Martin: *Das dritte Hauptstück. Vom Gebet des Herrn oder heiligen Vater unser*. In: *Der Catechismus Lutheri, mit Sprüchen, Liedern und Gebeten. Zugleich als Lesebuch für Landschulen*. Berlin/Boston 2021, S. 61–68, hier S. 66.

55 Vgl. Hügli: *Neuzeit. Malum*, Sp. 686.

56 Luther: *Das dritte Hauptstück*, S. 66.

57 Vgl. Kaufmann, Thomas: *An den Christlichen Adel Deutscher nation Von Des Christlichen Standes besserung. Kommentare zu Schriften Luthers. Band 3*. Tübingen 2014, S. 23.

nung als Kritiker. Diese Fähigkeit wird später in zahlreichen Texten genutzt, welche Teufelsfiguren als Kritiker der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung gestalten.⁵⁸ Gleichzeitig sieht der Reformator den Teufel als das Strafinstrument Gottes, mit welchem er die Sünden der Menschen verfolgt.⁵⁹ Das Wirken des Bösen ist somit eine Erziehungsmaßnahme und eine Strafe für die Menschen, welche Gott als notwendig erachtet. Die Zeit der Reformation bedeutet für die Entwicklung der Teufelsfigur einen enormen Schub, sie wird vielfältiger. Günther Mahal weist auf die Unterschiede zwischen dem katholischen und dem Teufel Luthers hin, während die katholische Vorstellung den Teufel vielseitig und häufig als unterlegen und dümmlich darstellt⁶⁰, ist nun ein neues Verständnis des Bösen festzustellen. Denn »Der LUTHERSche Teufel [...] wurde wieder ernster, geistiger, gefährlicher, mächtiger, bedrängender und erfolgreicher.«⁶¹ Doch trotz dieser Rückkehr zu alter Macht und Ernsthaftigkeit ist noch einmal auf die festgestellte Verweltlichung der Teufelsfigur hinzuweisen. Das Böse wurde zwar bereits im Johannes-Evangelium auf weltliche Feinde bezogen, doch nun erreicht dieser Vorgang eine neue Qualität und der Teufel wird zu einer Figur der aktiven Zeitkritik. Keller stellt fest, dass der Teufel im Anschluss an seine Blütezeit während der Reformation immer abstrahierter⁶² und im Verlauf dieser Entwicklung »auf seine Funktion als moralische Exempelfigur reduziert«⁶³ werde.

6.1.4 Der Teufel in der Neuzeit

Während des langsam beginnenden Prozesses der Aufklärung erfährt auch die Vorstellung des Bösen eine Entwicklung. Alt stellt fest, dass sich das Böse »aus einer metaphysischen Weltkonstruktion«⁶⁴ löst, deshalb gewinnt es »eine eigene Immanenz, die ihm zugleich neue Bedrohlichkeit verschafft.«⁶⁵ Die zunehmende Bemühung um rationale Erklärungen und die Stärkung der Naturwissenschaften sind als Faktoren zu nennen, welche den Einfluss des Teufels schmälern.⁶⁶ Der Teufel widersteht jedoch allen Versuchen, sich die physische Gestalt und den eigenen Machtkreis absprechen zu lassen, statt aus der Welt zu verschwinden, wandelt er sich und passt sich an.⁶⁷ Die Figur des Teufels überlebt den Verdrängungsprozess vor allem

58 Vgl. hierzu auch: Jürgen Holz: Im Halbschatten Mephistos, S. 11.

59 Vgl. Brüggemann: Die Angst vor dem Bösen, S. 18f.

60 Vgl. Mahal: Mephistos Metamorphosen, S. 139.

61 Ebd., S. 138.

62 Vgl. Keller: Den Bösen sind wir los, die Bösen sind geliebt, S. 212.

63 Ebd.

64 Alt: Ästhetik des Bösen, S. 17.

65 Ebd.

66 Vgl. Keller: Den Bösen sind wir los, die Bösen sind geliebt, S. 212f.

67 Vgl. Alt: Ästhetik des Bösen, S. 78.

in Satiren. So entsteht durch die Versuche der Aufklärung, den irrationalen Teufel als das unerwünschte Symbol des alten Aberglaubens abzuschaffen, eine neue Figur. Am Ende der Entwicklung steht ein modernisierter und salonfähiger Widersacher und zynischer Kritiker.⁶⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz versucht gegen die neuen Vorstellungen vorzugehen und die neue Unabhängigkeit und Macht des Bösen zu unterbinden. Seine Theodizee kann als der letzte Versuch gesehen werden, die alte Ordnung, also »die Grundbestände der abendländischen Metaphysik zu retten und eine rationale Schöpfungsarchitektur zu integrieren.«⁶⁹ Leibniz fragt im Rahmen seiner Schrift auch nach der Herkunft und der Ursache des Übels und leugnet im Gegensatz zu seinen Vorgängern die Existenz eines unabhängigen Widersachers. Stattdessen erklärt er, dass das Übel von Gott zugelassen werde, um Gutes zu erzielen. Die Theodizee versucht zu erklären, dass auch in der besten aller möglichen Welten, die Gott geschaffen habe, das Übel unumgänglich sei. Denn auch in dieser Welt kann Gott nicht alles Gute ermöglichen und so trifft er eine Auswahl von Gutem und lässt das Böse dennoch zu.⁷⁰ Leibniz' Theodizee kann die alte Ordnung nicht bewahren, stattdessen werden neue Theorien entwickelt, die Leibniz widerlegen sollen und auch das Böse in anderem Licht sehen. Jürgen Holz erklärt die Entwicklung der Teufelsfigur mit Beginn der Aufklärung aus der Krise des Menschen⁷¹ und gerade das Scheitern der Theodizee verlagert die Verantwortung für die Existenz des Bösen von Gott auf den Menschen.⁷² Durch den verlorenen Glauben an den retten Plan Gottes wird jedoch auch der Teufel geschwächt, denn der Mensch ist nun für sein Schicksal verantwortlich und so büßt der Teufel den Status als Verführer der Menschheit ein. Er agiert nun entweder als intelligenter Kritiker der Zeit oder als Sündenbock für die menschlichen Schwächen.⁷³ Der Bedeutungsverlust der Kirche und der Verlust des Glaubens sind Gründe für die Veränderung des Teufels, er muss sich anpassen, um nicht der Vergessenheit anheim zu fallen. Ein Kritiker von Gottfried Wilhelm Leibniz ist Immanuel Kant, der vor allem die Unwissenschaftlichkeit der Theodizee kritisiert. Aufgrund dieser Kritik entwickelt Kant im Rahmen seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* ein anderes Verständnis des Bösen. Er erklärt die »Gebrechlichkeit der menschlichen Natur«⁷⁴ zum Grund für die Existenz des Übels. Erneut ist der Mensch verantwortlich, denn das Böse

68 Ebd. und ebenfalls: Keller: Den Bösen sind wir los, die Bösen sind geliebt, S. 244.

69 Alt: Ästhetik des Bösen, S. 17.

70 Vgl. Hügli: Neuzeit. Malum, Sp. 683f.

71 Vgl. Holz: Im Halbschatten Mephistos, S. 35.

72 Vgl. ebd., S. 38.

73 Vgl. ebd., S. II.

74 Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Bettina Stangneth (Hg.). 2., durchgesehene Auflage. Mit einer Einleitung und Anmerkungen von Bettina Stangneth. Philosophische Bibliothek. Band 545. Hamburg 2017, S. 46.

ist seine natürliche Veranlagung: »Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht [...] Bosheit [...]; sondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, welches nun, der Folge wegen, auch ein böses Herz heißt, zu nennen. Dieses kann mit einem, im Allgemeinen, guten Willen zusammen bestehen.«⁷⁵ Das Übel wird so ein Teil der menschlichen Natur, mit welcher der Mensch umgehen muss. Doch erkennt Kant auch die Dynamik des Bösen, welches nicht nur eine menschliche Veranlagung, sondern sogar die Triebfeder sei, die die Gesellschaft zum moralisch Guten führen könne.⁷⁶ Die Erklärung Kants verlagert das Böse in die menschliche Natur und betont die Möglichkeit einer positiven gesellschaftlichen Entwicklung aufgrund des Bösen. Jost Keller erörtert, dass Kants Nachweis der Unmöglichkeit eines Gottesbeweises auch das Verständnis des Teufels berühre, denn der Sturz der alten Ordnung verlege Gott aus der »Welt des Empirischen in das Reich des Intelligiblen«⁷⁷ und dieses Vorgehen betreffe auch das Verständnis des Teufels.⁷⁸ Kants Abhandlung über die Religion demontiert die geschwächte christliche Ordnung weiter und schmälert dadurch auch den Glauben und die Furcht vor dem Bösen, insbesondere vor der traditionellen Figur des Teufels. Im Gegensatz zu vorherigen Theorien, stellt Kant die Eigenverantwortlichkeit des Menschen in den Vordergrund, ohne den Menschen als Sünder zu verdammten. Der Mensch dränge von Natur aus zum Bösen und dieser Umstand benötige keinen Gott und keinen Teufel mehr, denn das Böse sei lediglich das Produkt falsch genutzter menschlicher Freiheit, mit welcher die Menschen ihre eigenen Ziele erreichen wollten.⁷⁹ Auch wenn der Glaube an die personifizierte Existenz des Bösen immer weiter zurückgedrängt wird und der Teufel sich in ein Symbol verwandelt, stellt sich weiterhin die Frage nach dem Ursprung des Bösen. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling stellt in seiner Schrift *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* aus dem Jahr 1809 einen neuen Denkansatz vor. Auch Schelling stellt sich die Frage, wie das Böse in einer von Gott geschaffenen Welt möglich sei und wendet sich in seiner Antwort klar von der Privationstheorie ab: »Denn schon die einfache Überlegung, daß es der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Kreaturen ist, die des Bösen allein fähig ist, zeigt, daß der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne.«⁸⁰ Diese eindeutige Absage an die Privationstheorie lässt das Böse in neuem Licht erscheinen, denn der Mensch als vollkommenstes Geschöpf Gottes hat die Freiheit der Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen.⁸¹

75 Ebd.

76 Vgl. Hügli: *Neuzeit*. Malum, Sp. 689ff.

77 Vgl. Keller, Jost: *Den Bösen sind wir los, die Bösen sind geblieben*, S. 246f.

78 Ebd., S. 247.

79 Vgl. Alt: *Ästhetik des Bösen*, S. 85f.

80 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Einleitung und Anmerkung von Horst Furmahns. Stuttgart 2011, S. 83.

81 Vgl. ebd., S. 89.

Schellings Ansatz erklärt die Sünde zu einem »Produkt der Selbstoffenbarung Gottes«. ⁸² Der Ursprung Gottes liege im Dunkeln ⁸³, das Böse habe also seinen Grund in dem Urgrund Gottes ⁸⁴, doch im Gegensatz zu Gott, sei es der Mensch, der die Möglichkeit zum Gute und zum Bösen in sich berge. ⁸⁵ Trotz seiner These, welche das Böse in die Schöpfung und in das Wesen Gottes integriert, glaubt Schelling an die Überwindung des Bösen. ⁸⁶ Schellings Theorie repräsentiert wie bereits Kants Überlegungen ein neues Selbstbewusstsein. Philosophie und Wissenschaft hinterfragen alte Gesetzmäßigkeiten und Traditionen wesentlich kritischer und beleuchten auch die Rolle Gottes mit neuem Selbstvertrauen. Kritiker*innen sind dem Bösen gegenüber weniger aufgeschlossen und können der These Schellings nicht beipflichten, welcher einen gemeinsamen Urgrund und die Teilhabe des Bösen am Göttlichen vermutet. Georg Wilhelm Friedrich Hegel verweigert dem Bösen seinen Platz, auch in der Kunst:

Denn das nur Negative ist überhaupt in sich matt und platt [...] Das Grausame, Unglückliche, die Herbigkeit der Gewalt und Härte der Übermacht lassen sich noch in der Vorstellung zusammenhalten und ertragen, wenn sie durch gehaltvolle Größe des Charakters und Zwecks gehoben und getragen sind; das Böse als solches aber, Neid, Feigheit und Niederträchtigkeit sind und bleiben nur widrig. ⁸⁷

Folglich ist auch der Teufel eine ästhetisch unbrauchbare Gestalt und »in sich kahl und gehaltlos«. ⁸⁸ Hegel spricht dem Teufel zwar jede Existenzberechtigung ab, er kommt aber dennoch nicht umhin, ihn beizeiten zu erwähnen und sich mit dem Bösen auseinanderzusetzen. Hegel kritisiert mit der Abhandlung über das Böse auch die zeitgenössische Literatur – sprich die romantischen Texte – welchen er vorwirft, die Negativität des Bösen noch zu steigern und so leere und zerrissene Charaktere und Handlungen zu entwerfen. ⁸⁹ Hegel versteht unter dem Bösen also erneut einen Mangel, es existiere ausschließlich »durch die Akte der Gehorsamsverweigerung und des Abfalls« ⁹⁰, die Abhängigkeit des Bösen vom Guten wird abermals hervorgehoben und gleichzeitig spricht Hegel dem Teufel als der Personifikation des Bösen jede selbstständige Macht ab. Die Aufklärung hadert mit der Figur des Teufels, welcher als Relikt vergangener und abergläubischer Tage angesehen wird. Doch

82 Alt: Ästhetik des Bösen, S. 67.

83 Vgl., S. 69.

84 Vgl. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, S. 90f.

85 Vgl. ebd., S. 76f.

86 Vgl. Hügli: Neuzeit. Malum, Sp. 695.

87 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Vorlesungen über die Ästhetik I. Band 1. Frankfurt a.M. 1986, S. 288.

88 Ebd., S. 289.

89 Vgl. Alt: Die Ästhetik des Bösen, S. 172.

90 Ebd., S. 61.

in ihren Versuchen, dem göttlichen Feind die Existenzberechtigung abzuspochen und ihn aus dem Diskurs zu verbannen, schaffen sie einen neuen Teufel, einen von Gott emanzipierteren und kritikfreudigen Gegner. Diese Teufelsfigur tritt vor allem in der Literatur in Erscheinung und überdauert dort. Das Böse bleibt ein Thema, welches die Menschen bewegt, den geläufigen Überlegungen kann jedoch nicht mehr entsprochen werden, deshalb ist die teleologische Funktionalisierung des Bösen an ihre Grenzen gekommen. Um das Böse zu verstehen, müssen neue Wege beschritten werden. Die Philosophie kehrt demzufolge die althergebrachten Überlegungen um. Arthur Schopenhauers Verständnis beeinflusst diese Debatte über das Böse entschieden, denn er verkehrt die gängige Privatio-Lehre in ihr Gegenteil und erklärt, das Gute in der Welt sei das wirkende Böse.⁹¹ Der menschliche Wille ist der Grund für das Leid, er ist die »unerschöpfliche Kraft jenseits der Vernunft.«⁹² Der Wille des Menschen ist – laut Schopenhauers pessimistischem Weltbild – der Grund für das Leid und die Existenz des Bösen. Keine Vernunft kann den menschlichen Willen aufhalten und zügeln. Der einzige Ausweg und die letzte Möglichkeit, dem Bösen zu entgehen und den Willen einzudämmen, sei die Askese, für ihn entspricht das der Flucht in die Kunst. Schopenhauer radikalisiert auch die Überlegung Kants, anstatt sich mit der Feststellung eines natürlichen Hangs des Menschen zum Bösen zu begnügen, erklärt er das Böse zum Urprinzip der Welt. Die Einstellung zum Bösen hat sich verändert. Ein weiteres Beispiel für diesen Wandel ist Karl Rosenkranz' Versuch einer *Ästhetik des Häßlichen*. Im Gegensatz zu Hegel gesteht Rosenkranz in seiner Ästhetik von 1853 dem Bösen einen Platz in der Kunst zu, auch wenn er feststellt: »daß das Böse und das Häßliche nur als in Totalität der großen, göttlichen Weltordnung verschwindende Momente«⁹³ gedacht werden sollten. Das teuflisch Böse habe Vergnügen an der Negation des Guten und verfolge dieses Ziel stetig und mit besonderer Freude.⁹⁴ Rosenkranz betont, dass gerade die Poesie in der Lage sei, das Teuflische interessant darzustellen, weil die Poesie die ganze negative Tiefe des Bösen offenbaren könne.⁹⁵ Im Gegensatz zu Schopenhauers Pessimismus geht Rosenkranz von einer Abhängigkeit des Bösen vom Guten aus, welche deutlich zutage trete, denn das Böse existiere nur als Gegenpart, also als Feind des Guten.⁹⁶ Rosenkranz spricht so dem teuflisch Bösen die Selbstständigkeit ab. Auch Rosenkranz verweist auf die traditionelle Vorstellung des Teufelsbundes und des Wirkens von Hexen und betont die Verantwortung der Menschen, die diese Händel freiwil-

91 Vgl. Hügli: *Neuzeit*. Malum, Sp. 696f.

92 Alt: *Die Ästhetik des Bösen*, S. 396.

93 Rosenkranz, Karl: *Ästhetik des Häßlichen*, S. 336.

94 Vgl. ebd., S. 338.

95 Vgl. ebd.

96 Vgl. ebd., S. 388f.

lig und aus Egoismus eingingen.⁹⁷ Das Hässliche ist also ein sekundäres Element der ästhetischen Darstellung.⁹⁸ Als Fazit konstatiert Rosenkranz die Verbindung des Teuflischen mit dem Komischen, denn: »Die Auflösung des Diabolischen ins Komische liegt schon in seinem ursprünglichen Widerspruch.«⁹⁹ Der hoffnungslose Kampf des Teufels gegen das Göttliche lässt ihn als komische Figur erscheinen. Der Teufel habe aber aufgrund eben dieser Eigenschaft auch eine »Lizenz der Kritik.«¹⁰⁰ Rosenkranz betont zwei wichtige Aspekte, die teuflische Figuren prägen, die Fähigkeit offen zu kritisieren und die häufig anzutreffende Komik des Charakters und des Auftretens, beide Aspekte sind für die folgende Untersuchung von Interesse. Das Teufelsbild von Rosenkranz bestätigt vor allem die traditionell festgelegten Charakterzüge des göttlichen Widersachers. Abschließend sei aber auch darauf hingewiesen, dass Rosenkranz die Figur des Teufels als im Rückgang begriffen deutet, der Teufel werde zu einer allegorischen Figur, denn die Schaffung menschlicher Figuren, die das Böse verkörpern, dränge den Teufel immer weiter zurück.¹⁰¹ Das Böse verlagert sich immer weiter in den Menschen, es wird zu einem Teil seiner Natur, einem Teil des menschlichen Seins, doch ist das personifizierte Übel damit überflüssig? Auch Søren Kierkegaard geht in seinem Werk *Der Begriff Angst* von 1844 auf den Sündenfall ein und verlagert die Problematik der Schuld und der Verführung Adams in das Innere des Menschen. Der Mensch habe in Frieden und Ruhe existiert und sein Geist habe vom Nichts geträumt. Dieses Nichts jedoch habe ihm Angst gemacht, da er es nicht erfassen könne: »Das tiefe Geheimnis der Unschuld besteht darin, daß sie gleichzeitig Angst ist.«¹⁰² Der Mensch habe vor dem Sündenfall kein Verständnis von Gute und Böse, sondern kenne nur das Gefühl der Angst.¹⁰³ Alt verweist auf Kierkegaards These: Das Entstehen des Bösen sei nicht ausschließlich auf die menschlich Freiheit zurückzuführen, denn diese beinhalte nur die Möglichkeit zum Handeln.¹⁰⁴ Stattdessen sei es als fortschreitender Prozess zu verstehen, welcher durch die Angst Adams ausgelöst werde. Die eigene Freiheit und die Verpflichtung durch das Gebot Gottes stehen in einem Widerspruch. Aufgrund der Tatsache, dass Adam Gut und Böse vor dem Sündenfall noch gar nicht habe unterscheiden können, konnte das Verbot Gottes auch keine Neugierde bei ihm auslösen, sondern nur eine innere Spannung und Unsicherheit.¹⁰⁵ Kierkegaards psychologische Erklä-

97 Vgl. ebd., S. 341.

98 Vgl. Alt: Die Ästhetik des Bösen, S. 175.

99 Ebd., S. 358.

100 Ebd., S. 359.

101 Vgl. ebd.

102 Kierkegaard, Søren: *Der Begriff Angst*. Mit einem Nachwort herausgegeben von Uta Eichler. Stuttgart 2012, S. 50.

103 Vgl. ebd., S. 53.

104 Vgl. Alt: Die Ästhetik des Bösen, S. 65.

105 Vgl. Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, S. 53.

rung vom Entstehen des Bösen wird von Peter-André Alt wie folgt erläutert: »Wenn Gott durch sein Verbot das Böse als Produkt eines in Adam ablaufenden psychischen Prozesses auslöst, ist er an der Entstehung der Gegenmacht [...] nur mittelbar beteiligt.«¹⁰⁶ Das Böse wird zu einem Prozess innerhalb der menschlichen Imagination und Gott wird somit von der Verantwortung entlastet: »Gott verliert den Menschen, indem er ihm die Imaginationsfähigkeit schenkt.«¹⁰⁷ Kierkegaards Verständnis des Bösen ist also ein psychologisch nachvollziehbarer Prozess, der aufgrund der menschlichen Imaginationsfähigkeit und Freiheit möglich ist. Das Dämonische versteht er als den Zustand eines in Sünde lebenden Individuums, welches sich vor dem Guten fürchtet. Das Gute bedeute die Wiederherstellung der Freiheit und eben diesen Zustand fürchte das Dämonische.¹⁰⁸ Kierkegaards Thesen lassen die Verinnerlichung des Bösen weiter voranschreiten und betonen gleichzeitig die Kraft der menschlichen Imagination, die den Menschen von Gott unterscheidet. Der Sündenfall des Menschen wird so zu einem Resultat eines inneren Prozesses, eine neue Dynamik ergreift das Böse und verbindet es mit der menschlichen Imaginationsfähigkeit. Gott ist also nur noch indirekt an der Entstehung des Bösen beteiligt, er wird folglich erneut entlastet, verliert aber gleichzeitig einen Teil seiner Macht. Die menschliche Fantasie ist ein Bestandteil der menschlichen Freiheit und für Gott unkontrollierbar. Erneut geht die Entlastung Gottes mit der Einschränkung seiner Allmacht einher. Das Böse wird so zu einem inneren Prinzip des Menschen, einer Veranlagung oder einem Resultat der menschlichen Freiheit. Friedrich Nietzsche fordert, sein ehemaliges Idol Schopenhauer revidierend, eine Umkehr, ein neues Verständnis des Malums. Es ginge nicht um die Frage des Guten oder des Bösen, denn diese Begriffe seien von den Menschen geprägt.¹⁰⁹ Nietzsches Darstellung versucht stattdessen einen historischen Wandel nachzuzeichnen, eine soziale Entwicklung, quasi eine Revolution der Armen und Unterdrückten, welche die einst bestehende Ordnung umgekehrt hätte.¹¹⁰ Nietzsche kehrt in radikaler Form die gegebenen Vorstellungen und die traditionelle christliche Ansicht um und erklärt, dass das Gute in Wahrheit nicht wünschenswert sei, stattdessen wären die Bösen die Opfer einer Revolte der Armen. Statt der Tradition des christlichen Glaubens zu folgen, müsse die Menschheit also zum Bösen zurückkehren. Im Bösen und Schlechten sieht Nietzsche die wahre Stärke der Menschen.¹¹¹ Er hofft auf einen neuen Menschentyp, welcher eine Welt ohne Gott anstrebt und die Stärke und Vornehmheit des Bö-

106 Alt: Die Ästhetik des Bösen, S. 66f.

107 Ebd., S. 67.

108 Vgl. Kierkegaard: Der Begriff Angst, S. 139.

109 Vgl. Hügli: Neuzeit. Malum, Sp. 698f.

110 Vgl. ebd.

111 Vgl. ebd.

sen etabliert statt der Schwäche des Guten.¹¹² Günther Mahal erweitert diese These, indem er im Anschluss an Nietzsche auch das Ende des Teufels verkündet, welcher seinen Ursprung verleugnen müsse und eine neue Figur würde:

er ist jedesmal neu konstruiert und traditionslos, er ist nicht mehr Träger eines metaphysischen Inhalts oder gar einer endzeitlichen Macht, sondern er ist der Sammelbegriff für eine innerweltliche Dämonie der Macht, für eine sich absolut setzende Ichsucht, für die auffälligen Phänomene eines moralischen Morastes; er ist [...] abstoßend und verlockend zugleich, gemieden und gesucht, verwunschen und herbeigesehnt.¹¹³

Nietzsches Visionen eines neuen Menschengeschlechts, das seine Stärke ohne den Hemmschuh der Moral ausleben könnte, hat die weitere Geschichte nachhaltig geprägt. Die Debatte des Bösen wurde durch Nietzsches Verkehrung der angenommenen Wertstruktur vorangetrieben und stark beeinflusst. Die geschilderte Entwicklung belegt die Tendenz der Integration des Bösen in das menschliche Selbst und stellt so die Existenz des personifizierten Bösen infrage. Das neue Verständnis des Bösen als Teil des menschlichen Seins beschleunigt den Prozess, der mit der Aufklärung einsetzt, nämlich die Betonung der Rationalität und Wissenschaftlichkeit, die sowohl dem göttlichen Part als auch dem teuflischen Widersacher die Existenzgrundlage zu entziehen trachtet. Der Teufel scheint also eine aus ihrer Tradition gelöste Figur zu sein, ein säkularisierter Böser und nicht länger der furchteinflößende Gegner Gottes. Stattdessen verschwindet er aus dem öffentlichen und kirchlichen Leben und wird eine Figur des Privaten, eine Figur der Literatur¹¹⁴, welche nur noch die Erinnerung an die verlorene Macht repräsentieren kann.

6.1.5 Der Teufel: Ein abschließender Überblick

Die vorherigen Kapitel ermöglichen einen Einblick in die Entwicklung des Bösen, die wissenschaftlichen Debatten und die Figur des bösen Widersachers. Interessant ist jedoch die Scheu der Darstellung des personifizierten Bösen, es existiert kein beständiges Bild des Teufels, sein Aussehen und seine Gestalt sind so wechselhaft wie seine Geschichte. Die Bibel bietet kaum Anhaltspunkte für das Erscheinungsbild des Teufels, doch die Menschen haben im Laufe der Zeit konkrete Vorstellungen entwickelt. Die Nähe der Menschen zum teuflischen Widersacher erklärt sich auch aus dem Bilderverbot, hinter welchem der allmächtige Gott sein Wesen verbirgt.¹¹⁵ Der häufig farbenprächtig und immer an die Zeiten angepasste Teufel bietet seit jeher

112 Vgl. ebd.

113 Mahal: Mephistos Metamorphosen, S. 145f.

114 Vgl. Keller: Den Bösen sind wir los, die Bösen sind geliebt, S. 251ff.

115 Vgl. Holz: Im Halbschatten Mephistos, S. 51.

ein breiteres Spektrum für die menschliche Fantasie. Dennoch haben einige Aspekte und Charakterzüge überdauert und sind auch heute noch bei den säkularisierten Teufelsfiguren anzutreffen. So dominieren die Farben Rot und Schwarz in der Darstellung teuflischer Figuren.¹¹⁶ Gleichzeitig verfügen Teufel über spitze Gesichter mit hakenförmigen Nasen und scharfen, spitzen Zähnen¹¹⁷ und glühende Augen und strahlen Kälte aus.¹¹⁸ Aufgrund seiner ablehnenden Haltung der christlichen Kirche gegenüber weist er Züge und Merkmale des Sexuellen auf.¹¹⁹ Statt des belehrenden Tons eines allmächtigen und vollkommenden Gottes, erscheint der Böse verständnisvoll und tolerant gegenüber den menschlichen Schwächen. Günther Mahal verweist auf die Täuschungsfähigkeit des Teufels.¹²⁰ Das Böse muss jedoch nicht persönlich in Erscheinung treten. Seit jeher glaubten Menschen in besonderen Naturereignissen und Katastrophen das Wirken böser Mächte erkennen zu können. Die Unerklärbarkeit bestimmter Phänomene und die Hilflosigkeit der Menschen gegenüber Naturkatastrophen wie Gewittern, Überschwemmungen und Dürreperioden, verstärkte die Furcht vor dem bösen Widersacher. Auch das Auftreten des Teufels oder teuflischer Helfer*innen ist deshalb mit bestimmten Ereignissen in Zusammenhang gebracht worden, so können auch plötzliche Krankheiten, Todesfälle und Unfälle als Anzeichen einer beginnenden Herrschaft des Teufels.¹²¹ Zusammenfassend kann man feststellen, dass seine Fähigkeiten den Teufel in einen zynischen und humorvollen Kritiker der Menschheit verwandeln, der die menschlichen Schwächen mitleidlos durchleuchtet und offenlegt. Teuflische Figuren sind sehr anpassungsfähig und vor allem durch den Verlust des christlichen Rückhalts vielseitig einsetzbar, sie sind aber keine harmlosen Gaukler. Seine wechselhafte Geschichte hat zu konträren Ausprägungen geführt, von den komischen und oft dummen Teufeln des Volksglaubens, über den cleveren und rhetorisch geübten Mephisto Goethes, bis zu Bulgakows rätselhafter und nicht unsympathischer Teufelsfigur Volant, sind zahlreiche Variationen anzutreffen, doch sie alle haben einen gemeinsamen Ursprung: Sie repräsentieren den Widersacher der Menschheit. Die lange Tradition der Teufelserzählungen, seine Darstellung und auch sein variationsreiches Auftreten offenbaren das Potenzial des Teufelsmythos für die Erinnerungsprozesse. Kaum ein anderer Mythos prägt das kulturelle Gedächtnis vor allem im europäischen Kontext so stark wie die Teufelsfigur. Über ihn werden Moralvorstellungen, Identität, Werte, aber auch Brüche dargestellt. Gerade sein negierendes Verhal-

116 Vgl. ebd., S. 210.

117 Vgl. Keller: Den Bösen sind wir los, die Bösen sind geliebt, S. 210.

118 Vgl. Mahal: Mephistos Metamorphosen, S. 63.

119 Vgl. Keller: Den Bösen sind wir los, die Bösen sind geliebt, S. 2.

120 Vgl. Mahal: Mephistos Metamorphosen, S. 88.

121 Vgl. Bernheim: Mittelalterliche Zeitanstimmungen, S. 90.

ten dient als Kontrastfolie, die Erinnerungen an die christlichen Wertvorstellungen, Moralinstanzen und Hierarchien prägt.

6.2 Das Böse in der *Verzauberung*

6.2.1 Der teuflische Marius Ratti

Wir haben festgestellt, dass der Teufel eine ambivalente, vielseitige und anpassungsfähige Figur ist: Er tritt sowohl als charmanter Verführer als auch als gewalttätiger Widersacher in Erscheinung. Unter Berücksichtigung dieser Merkmale ist im Folgenden auf die Darstellung des teuflisch Bösen in der *Verzauberung* einzugehen. Es stellt sich die Frage, ob Ratti eine teuflische Figur ist und in welcher Form das teuflisch Böse in der Figurengestaltung, der Handlung und der Raum- bzw. Zeitgestaltung in Erscheinung tritt. Der erste Schritt soll Rattis äußeres Erscheinungsbild untersuchen und so den Status der Figur bestimmen:

Es war Mittag und wie ein großes blaues Lied [...] In der Dorfstraße traf ich den Fremden. Zwischen einer geschwungenen scharfen Nase und einem schon lange nicht rasierten Stoppelkinn hing ihm ein dunkler Gallierschnurrbart über die Mundwinkel und machte ihn älter aussehend als er es wahrscheinlich war; ich schätzte ihn auf dreißig oder etwas darüber. Er beachtete mich nicht, doch als er vorüber war, bildete ich mir trotzdem ein, seinen starren Blick erhascht zu haben, und daß dies ein träumerisch starrer und dennoch kühner Blick gewesen sei. Vermutlich habe ich dies an seinem Gang erraten, denn dieser Gang war [...] beschwingt und streng zugleich, wahrlich, man konnte es nicht anders ausdrücken, es war ein beschwingtes und strenges Latschen, und es war als müßte solches Gehen geleitet sein von einem scharfen, in die Ferne gerichteten Blick. Es war nicht der Gang eines Bauern, eher der eines fahrenden Gesellen, und dieser Eindruck war durch eine gewisse ungelüftete Kleinbürgerlichkeit, die hinter dem Manne herwehte, verstärkt, einer kleinbürgerlichen Selbstgerechtigkeit, deren Eindruck vielleicht von dem dunklen Anzug, vielleicht von dem schäbig im Kreuz baumelnden und beinahe leeren Rucksack bedingt. (KW 3, S. 14)

Der vorangegangene Bericht drückt die Uneindeutigkeit, die Ratti umgibt, deutlich aus: Mit zögerlichen Worten, zahlreichen Konjunktiven und Oxymora werden die Unsicherheit des Erzählers und sein Versuch der Selbstvergewisserung ausgedrückt. Eine Beklommenheit, die die Darstellung Rattis ungenau erscheinen lässt, zieht sich durch alle Bereiche: So ist das Alter Rattis für den Arzt nicht eindeutig zu schätzen und auch seine schäbige Optik lässt keine Rückschlüsse auf die Herkunft zu. Stattdessen stellt der Erzähler eigene Vermutungen an und berücksichtigt Blick und Gang Rattis. Doch auch hier zeigt sich die Unmöglichkeit einer klaren Beschrei-

bung. Die zahlreichen Oxymora – der träumerisch starre Blick und der beschwingt latschende Gang – geben auch dieser Beschreibung einen geheimnisvollen, zwiespältigen Klang. Zudem wird die Darstellung durch Zugabe eigener Schlussfolgerungen des Erzählers immer unklarer. Marius Ratti zeichnet sich gerade durch eine ambivalente Erscheinung aus; eine Eigenschaft teuflischer Figuren, die durch ihre Wandelbarkeit und Vielseitigkeit kaum zu erfassen sind. Der negative Eindruck der »kleinbürgerlichen Selbstgerechtigkeit« (KW 3, S. 14) des Fremden unterstützt die Deutung Rattis als Figur des Bösen, denn Selbstgerechtigkeit ist ebenfalls ein teuflischer Charakterzug. Auch die wenigen exakt beschriebenen Merkmale Rattis bestätigen diese Deutung, so hat er eine »geschwungene[n] scharfe[n] Nase« (KW 3, S. 14), ein Merkmal des Teufels¹²², das durch die dunkle Kleidung weiter verstärkt wird. Unterstützend wirkt auch die Ankunftszeit, denn die Mittagszeit ist der Zeitraum des Dämonischen.¹²³ Darüber hinaus ist die Unempfindlichkeit gegen klimatische Einflüsse zu berücksichtigen, denn ähnlich wie zahlreiche andere Teufelsfiguren ist Ratti unempfindlich gegen Kälte (vgl. KW 3, S. 26). Gestützt wird die Deutung durch die Fremdheit Rattis, der Böse erscheint traditionell als fremder Wanderer und ermöglicht so die Auslagerung des Bösen bzw. des Fremden aus der eigenen Gemeinschaft.¹²⁴ Interessant sind die Einschränkungen, um die Rattis Beschreibung in der dritten Fassung erweitert wird. Es handelt sich hierbei zwar nicht um Konkretisierungen, aber der Blick der Rezipierenden wird stärker auf bestimmte Details gelenkt. So heißt es in der ersten und zweiten Fassung abschließend: »Ein gallischer Kleinbürger« (KW 3, S. 14 und BR II, S. 9). Die dritte Fassung ist erneut knapper in der Beschreibung, nimmt aber gleichzeitig eine einschränkende Konkretisierung vor:

Er war ein Mann etwas unbestimmten Alters; seine Unrasiertheit und der über die Mundwinkel hängende dunkle Schnurrbart, eine Art Gallierschnurrbart, gaben ihm das Aussehen eines Vierzigjährigen, doch war er vermutlich jünger. Auffallend war sein Gang, denn der war trotz offenkundiger Müdigkeit, trotz miserablen Schuhwerks, beschwingt und streng zugleich, gleichsam ein beschwingtes und strenges Latschen, als wäre es von einem in die Ferne gerichteten, starren Blick geleitet. Es war nicht der Gang eines Bauern, weit eher der eines fahrenden Gesellen, und der Eindruck war durch eine gewisse, man konnte sagen kleinbürgerliche Selbstgerechtigkeit verstärkt, mit der er daherschritt; am Rücken bau-

122 Vgl. Natterer, Claudia: Nase. In: Metzler Lexikon literarischer Symbole, S. 293–294, hier S. 294.

123 Vgl. Regener, Ursula: Mittag. In: Metzler Lexikon literarischer Symbole, S. 271–272, hier S. 271.

124 Ähnliche Mechanismen beschreibt Bernhard Waldenfels, der das Fremde als Schock versteht, das vom Eigenen getrennt werden müsse. Fremdheit bedeute eine »Nichtzugehörigkeit zum wir« (Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. 7. Auflage. Frankfurt a.M. 2016, S. 22.). Das Fremde wird somit als Bedrohung und als das Böse empfunden.

melte ein schäbiger, fast leerer Rucksacküber dem dunkeln Anzug städtischen Schnittes. Ein Kleinbürger, meinetwegen ein gallischer. Allerdings, als richtiger Kleinbürger hätte er nicht so stolz vorbeigelatscht; er würdigte mich keines Blickes. (BR III, S. 2)

Der Fokus der Beschreibung liegt nun weniger auf den körperlichen Merkmalen als vielmehr auf dem Gang und dem Eindruck, den Ratti hinterlässt. Seine Fremdheit, sein ungepflegtes Erscheinungsbild und die widersprüchliche Beschreibung seines Ganges sind erhalten geblieben, doch das markante körperliche Merkmal, die teuflische Nase, wird nicht berücksichtigt. Stattdessen tritt der Aspekt der Uneindeutigkeit noch stärker in den Vordergrund, denn die abschließende Einschränkung des homodiegetischen Erzählers: Ein richtiger Kleinbürger könne er auch nicht sein, negiert alle bisherigen Erkenntnisse. Rattis Status als Teufelsfigur wird folglich nicht zurückgenommen, lediglich der Charakter der Beschreibung ändert sich. Der homodiegetische Erzähler kann kein abschließendes Fazit ziehen. Gleichzeitig verdeutlicht die fast resignative Erkenntnis: »er würdigte mich keines Blickes« das Interesse des Erzählers an Ratti und die Anziehungskraft, die von ihm auszugehen scheint. Körperliche Merkmale treten in den Hintergrund, mittels dieser Technik betont die Beschreibung die Widersprüchlichkeit der Figur und bestätigt so nochmals Rattis Funktion als teuflischer Wanderer.¹²⁵ Nachdem die Untersuchung von Rattis Erscheinung zahlreiche Parallelen zu teuflischen Figuren aufgedeckt hat, soll nun sein Auftreten näher betrachtet werden. Wie bereits erörtert, sind teuflische Figuren rhetorisch sehr begabt. Sie sind Schmeichler und Verführer und treten, wie Broch selbst in seiner Werttheorie äußert, in der Maske des Guten auf. Um diese Aspekte zu untersuchen, ist erneut die Einschätzung des Erzählers hinzuzuziehen, dessen erstes Gespräch mit Ratti seine vorherige Beschreibung bestätigt: »Bei aller Freundlichkeit, mit der dies gesagt war, war es eine kleinliche Rechthaberei, aber es war mehr, es war wie eine Aufforderung zum Haß, in seinem freundlichen Ton, in seiner gleißnerischen Gebärde lag etwas, das hieß: Hasse mich, hasse mich, damit du mich liebst.« (KW 3, S. 26f.) Erneut greift die externe Figurencharakterisierung die Zwiespältigkeit der Figur auf: Marius Ratti erscheint freundlich, doch gleichzeitig provoziert er. Diese »schauspielerische Willfähigkeit« (KW 3, S. 31) tritt an zahlreichen Stellen deutlich hervor und bestätigt die Parallelen zwischen Ratti und teuflischen Figuren, denn die Charakterisierung des Erzählers betont neben der Indifferenz der Figur auch seine schauspielerischen Fähigkeiten. Die erwähnte Maskenhaftigkeit des Teufels wird so deutlich hervorgehoben und legt die Fähigkeit Rattis zu Täuschung und Blendung offen. Die

125 Vgl. Saletta, Esther: »Dann wird der Irrsinn zur Vernunft.« Brochs Roman *Die Verzauberung* zwischen Ursprung und Innovation eines christlich-satanischen Rituals. In: Wolfgang Müller-Funk (Hg.): *Faszination des Okkulten Diskurse zum Übersinnlichen*. Tübingen 2008, S. 153–167, hier S. 158f.

Maske des Guten, ein Merkmal des brochschen Gegenwerts, trägt Ratti in vielen Handlungsmomenten, so erscheint er dem Erzähler erst als »Naturheilapostel« (KW 3, S. 75). Obwohl Ratti sich als Prediger der Gerechtigkeit inszeniert: »Das ist das Recht, und um der Gerechtigkeit willen muß es so sein« (KW 3, S. 79), offenbart sich die gefährliche Doppelbödigkeit seines Rechtsbegriffes zeitnah. Rattis Gerechtigkeitsverständnis, dass auf Ausgrenzung, Verfolgung und Mord basiert, wird von der Erzählerfigur als das Werk eines »Narren« (KW 3, S. 81) eingestuft. Der Arzt folgt seinen eigenen medizinischen Methoden, um Rattis Widersprüchlichkeit zu erklären: »Ich würde mich nicht wundern, wenn der Mann schon interniert gewesen wäre. Zumindest war er ein Grenzfall.« (KW 3, S. 81) Der Erzähler stellt eine Diagnose, er deutet Rattis Verhalten als krankhafte Störung, doch ist Ratti mehr als ein Kranker, er ist eine teuflische Figur. Gerade die späteren Fassungen heben diesen Aspekt verstärkt hervor und betonen so auch die Gefahr, die von Ratti ausgeht:

Es traf mich sein Blick, und dieser Blick enthielt nicht von seiner sonstigen adlerscharfen Kühnheit, er enthielt nicht von seiner raschen Klugheit, nichts von dem schon bewiesenen Mut, nichts von seiner diplomatischen Vorsicht und Geschicklichkeit, vielmehr war es ein Blick, der überhaupt nichts enthielt, nichts außer einer erschrockenen und erschreckenden Leerheit, einer Leerheit, die nicht dieser Welt angehörte, wohl aber dem Un-Irdischen entstammte, unter-tierhaft und über-engelhaft in seiner bitter leidenden Hohlheit, unmenschlich [...] und ich erkannte, daß das Gesicht, das um dieses blicklosen Blick herum sich formte, dieses immer wieder schöne, manchmal kleinbürgerliche und oftmals leidenschaftliche, stets jedoch unrasierte Gesicht nichts war als eine Maske mit ausgeschnittenen Augen, kaum mehr Maske des Menschlichen, das durch den Frühling wandelt, sondern eine gleichsam verfließende, unerfaßlich zwischen Tierhaftem und Engelhaftem hin- und herfließende Maske, hinter der sich die Tier und Englundlichkeiten auftun in ihrer grauig menschenfernen, menschenverschlossenen Öde. Denn dieser Mensch steht in der Mitte, gefallener Engel, aufgestiegenes Tier, und sein Blick hat den doppelten Ursprung zwiehafter Unendlichkeit [...] Furchtbar jedoch der Blick, dem solches nicht verliehen wurde, es ist der Blick des Irren! furchtbar, weil er aus der gleichen Tiefe und aus der gleichen Höhe kommt, weil er durch die gleichen Schichten der Wirklichkeit im Unendlichen und Endlichen hindurch muß und weil er durch sie hindurchgleitet, als wären sie niemals vorhanden gewesen, so ungebrochen, ungetränkt, unverwirklicht, so unmittelbar kommt er aus den entlegenen Ursprüngen der Seele, Tierblick, Engelsblick, gespalten und dermaßen unvereinigt, daß er zur Hohlheit des Teuflischen wird, ach, und dies war der Blick des Marius, der mich hatte erschauern lassen: tierhaft, engelhaft, ohne Haß und Zuneigung, bloß irr und teuflisch und des eigenen bitteren Entsetzens voll war er auf mich gefallen, von einem Un-Lebenden ausge-

sandt, von einem, der schauspielerhaft bloß in der Maske lebt, nein mehr noch, der die Maske selber ist und entsetzensvoll darum weiß, daß er zum Staub eines hohlen nichts zusammenfallen müßte, glitte die Maske unter dem Zwange einer Wirklichkeit von seinem Gesichte (BR II, S. 165f.).

Marius Rattis Blick ist leer, das Auge als Symbol der Erkenntnis und der Seelenhaftigkeit spiegelt das Nichts wider. Diese Ausführung werden durch die gegensätzlichen Metaphern »Tierblick« und »Engelsblick« verstärkt und beziehen die Vorstellung Plotins ein, der das Böse als Abwesenheit alles Seienden interpretiert. Rattis Bruch mit dem Göttlichen wirft ihn zurück, der ehemalige Engel ist in einer Zwischenwelt gefangen. Die Kälteunempfindlichkeit Rattis wird mit der beschriebenen Emotionslosigkeit parallelisiert. Der teuflische Zug Rattis, seine Ambivalenz als Zwischenwesen, als Grenzgänger zwischen Menschen und Engeln ist in dieser Passage offensichtlich und wird durch Parallelismen und Antithesen verstärkt. Die Schilderung des Erzählers ist emotionalisiert, auch die Exclamatio »ach« belegt den Schrecken des Landarztes. Die Verwendung des Präfixes »un« betont wiederum die teuflische Negation und offenbart erneut die Unsicherheit des Landarztes. Der Ausschnitt bestätigt nicht nur Rattis teuflisches Wesen, er verweist auch neuerlich auf die Maskenhaftigkeit Rattis, welche der Verschleierung des teuflischen Kerns dient. Marius Ratti wird in der obigen Beschreibung in Abgrenzung zu göttlichen Sphären und zu der menschlichen Lebenswelt dargestellt, er ist eine maskenhafte Gegenfigur, ein Widersacher. Die Maske als Mittel der Verschleierung entlarvt Ratti neuerlich als Unwert, der sich auch hier als Feind des existierenden Wertsystems positioniert. Brochs Verständnis des Unwerts nimmt in der Figur Rattis Gestalt an. Den Rezipierenden wird so das Vorgehen des leibhaftigen Unwerts anschaulich vorgeführt. Eine Technik, die Broch in allen Themengebieten der *Verzauberung* nutzt und die den politisch-gesellschaftskritischen Charakter des Romanprojekts bestimmt. Die dritte Fassung orientiert sich in dieser Passage deutlich an der zweiten Fassung. Auch Umfang und Sprachgestaltung entsprechen dem obigen Zitat und belegen so die Bedeutung, die Broch der Szene zugesprochen hat. Rattis Entlarvung als gefährliche und wahnsinnige Teufelsfigur ist zentral. Die Bedrohung durch Rattis Wirken, ist also in beiden Fassungen sehr präsent, doch die dritte Fassung nimmt neuerlich eine relevante Ergänzung vor:

Das war der Blick des Marius, der auf mich gefallen war, tierhaft und tierhaft und engelhaft, ohne Haß und ohne Zuneigung, bloß irr und teuflisch und des eigenen bittren Entsetzens voll, von einem Unlebenden ausgesandt, von einem, der schauspielerhaft bloß in der Maske lebt, nein, mehr noch, der die Maske selber ist und weiß, daß er, dürfte er nicht mehr Maske sein, zum Staub eines hohlen Nichts zusammenfallen müßte. Sein Entsetzen griff auf mich über; fast brüderlich fühlte ich mit ihm, und ich schwieg. (BR III, S. 127)

Die Beschreibung des Erkenntnisprozesses, den der homodiegetische Erzähler durchläuft, ist in beiden Fassungen sehr emotional und deutlich ausführlicher ausgearbeitet als in der ersten Fassung. Ein innerer Kampf des Erzählers um Erkenntnis und sein greifbares Entsetzen vor dem leblosen Wahnsinnigen münden in der dritten Fassung jedoch in Verständnis, in Anteilnahme und Mitleid auf Seiten des Erzählers. Dieser Prozess, dieser letzte Entwicklungsschritt, ist ein einmaliges Ereignis, dass die dritte Fassung besonders von den anderen beiden Versionen abhebt. Die Zeitausdehnung, die in dieser Beschreibung eines einzigen Augenblicks erfolgt, dient der Charakterisierung Rattis. Der homodiegetische Erzähler erlebt einen persönlichen und sehr provokanten Erkenntnisprozess, der ihm die Einsamkeit, den Wahn und schlussendlich auch die Gefahr Rattis vor Augen führt. Die Ausführungen des Arztes lassen keinen Zweifel an den teuflischen Eigenschaften Rattis, sein Status als Zwischenwesen ist bestätigt und so erscheint der folgende Bruch verwunderlich. In beiden ersten Fassungen folgt auf die Erkenntnis keine Reaktion des Erzählers, der Blickkontakt bricht ab und der Dialog wird fortgeführt. Die dritte Fassung scheint die Inkonsequenz abmildern zu wollen, indem die Erklärung des brüderlichen Mitleids eingeführt wird. Die Nähe des Erzählers, welcher einen ähnlichen Prozess der Sinnsuche und vergleichbare Einsamkeit bei sich diagnostiziert, kann durch den Aspekt der Brüderlichkeit besonders betont werden. Doch Ratti ist nicht nur der hochmütige oder leidende Ausgestoßene. Er ist mehr als der tragische Luzifer, dessen Rückkehr in die Familie Gottes negiert wird. Er ist auch der rhetorisch begabte Teufel, der stets im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen steht.

Die Wirtshausszene belegt zusätzlich die Fähigkeit Rattis, Konflikte zu entfachen. Seine besondere Begabung, bestehende Konfliktherde zu erkennen und auszunutzen, wird in keiner anderen Szene deutlicher hervorgehoben: »Marius steht in der Mitte des Streitigen. Er gehört zu keiner der beiden Parteien und lächelt. Aber von beiden Parteien fliegen ihm böse Blicke zu.« (KW 3, S. 59) Ratti ist eine Figur des Übergangs und passt sich den Bedürfnissen der Zuhörenden an. Das Lächeln offenbart seine Kalkulation, er plant den Konflikt und ist dennoch kein Teil der Auseinandersetzung. Während *Die Verzauberung* die Wirtshausszene noch kürzer behandelt, ist die Schilderung in den folgenden Fassungen deutlich ausgedehnter, denn sie berücksichtigt stärker die Techniken Rattis und verweisen auf seine Kenntnisse über die Dorfpolitik und die internen Konflikte. Der teuflische Ratti weiß genau, welche Konflikte er ansprechen muss, um die Auseinandersetzung zu verschärfen:

»Ja der Tod«, nahm der Marius das Stichwort auf, »den Tod fürchtet ihr alle...« Er hielt inne, sicherlich komödiantenhaft, dennoch bebend, sicherlich die Wirkung seiner Worte genießend und sie nachschwingen lassend, dennoch selber von ihnen ergriffen. Und mit der feinen Witterung des Schauspielers bei alldem spürend, daß er den Bogen nicht überspannen dürfe. Voltigierte er elegant zu-

rück ins Irdische und in die Gemeindepolitik. [...] Die Sache mit der Weidegenossenschaft hatte er sich als Stich für den Abgang aufgespart; sein Abgang war gesichert. Er warf ein Geldstück auf die Theke und entfernte sich, beschwingt, stolz, spöttisch, ohne die Versammlung eines weiteren Blickes zu würdigen. [...] Es ist die alte Streitfrage, die der Marius angeschnitten hatte, und die Zündschnur glommt weiter. (BR II, S. 118ff.)

Die Aussage verweist auf Brochs Werttheorie. Die Todesangst der Menschen wird von Ratti prognostiziert und bereits an dieser Stelle bietet er eine scheinbare Auswechlösung an. Dieses Vorgehen entspricht erneut dem Gegenwert, der den leichter gangbaren Weg zu Erlösung und zu innerem Frieden zu versprechen scheint. Der Einblick in bestehende Krisen und Konflikte der Gemeindepolitik wird in den zwei Fragmenten wesentlich stärker dargestellt und ergänzt so Leerstellen und Verständnisprobleme der *Verzauberung*. Deutlich tritt auch die Bewunderung des Erzählers für Rattis Schauspiel in den Vordergrund. Der Landarzt erkennt die Intention und die Taktik Rattis, aber er greift nicht ein. Mithilfe der Schauspieler-Metaphorik werden die Täuschungsmanöver zusätzlich veranschaulicht. Parallel schlägt diese Taktik den Bogen zu Brochs Werttheorie, in welcher Kunst und künstlerisches Wirken sowohl als Verstärker einer negativen Entwicklung als auch als Unterstützer guter Wertsysteme in Erscheinung treten können. Deshalb nutzt der Roman die Scheinwelt des Theaters als Metapher für Rattis fragwürdige Handlungen. Ratti agiert als Strippenzieher, der die Dorfbevölkerung wie Marionetten dirigiert und sie so Kämpfe für sich ausfechten lässt, während er selbst auf der Beobachterposition verharrt. Der Erzähler vermutet ein System und tiefere Absichten hinter den Handlungen Rattis:

hätte sonst er, den es anscheinend anging und der anscheinend der Anlaß gewesen war, sich so gleichgültig verhalten können? keiner Partei zuzählbar, auch der nicht, die ihm anzuhanen bereit war, bleib er in schierer Gleichgültigkeit von ihrem Tun unberührt, sichtlich nicht gewillt oder fähig, sich darum zu kümmern, und fremd, als hätte sich nichts auf ihn bezogen, war er davongegangen, fremd der Unruhe, die er gestiftet hatte, die er hatte stiften müssen [...] es ist die Kraft, mit der er wirkt, die der unendlichen Entfernung und des menschenfernen Befehls, es ist das Versprechen, das er abgibt, das der Unendlichkeit; fremd und abgelöst ist alles an ihm, er selber ist ein leeres Versprechen, und seine Leerheit ist jene, zu der das unendliche sich verwandelt, sobald es in irdischer Gestalt auftritt. (BR II, S. 131f.)

Wie auch in den bisherigen Ausführungen wird an dieser Stelle deutlich, dass der homodiegetische Erzähler nicht in der Lage ist, klare Aussagen zu treffen: Die Unsicherheit der Interpretation, die Betonung des Täuschungsversuchs Rattis und auch der Umstand, dass Fremdheit und Betrug parallelisiert werden, verdeutlichen Rat-

tis Funktion als Teufel und Gegenwert. Die Interpretation Rattis als Teufelsfigur ermöglicht intertextuelle Verweise, nicht nur auf den Gesamtkomplex der Kulturgeschichte des Bösen, sondern auch auf einzelne Texte. So ist Goethes Mephisto ein literarisches Vorbild der brochschen Teufelsfigur, die von der Erzählinstanz ebenso als Negation dargestellt wird. Er ist die Kraft des Nichts, die Leerstelle des Lebens, eben der täuschende Unwert. Erinnerungen, Mythen und Teufelsgeschichten ermöglichen die Anbindung Rattis an die Tradition dieser Figur, an den umfangreichen Text- und Ideenkorpus des Bösen und etablieren so Vorstellungskonzepte, von denen die Rezipierenden sich abgrenzen können und Vorahnungen, aufgrund derer neue Wertssysteme etabliert werden. Rattis Wesen stellt den personifizierten Gegenwert dar. Gleich dem Imitationssystem bietet Ratti einen Ersatz zu Mutter Gissons Wertkonzept der mütterlichen Herrschaft und auch im Rahmen des christlich-jüdischen Themenkreises steht Rattis System für das wahrhaft Böse, den Unwert. Mutter Gisson offenbart Rattis Status treffend: »Der richtige Erlöser schickt immer die falschen voraus, damit sie für ihn reinen Tisch machen ... erst muß der Haß kommen mit seiner Angst, dann die Liebe.« (KW 3, S. 175) Diese Ausführung greift die Vorstellung aus der Offenbarung des Johannes auf (vgl. Offb. 16,13, LU). Der falsche Erlöser wird so zu einem Teil des Schicksals, eine Notwendigkeit auf dem Weg zu Erlösung. Ähnlich stellt Mutter Gisson es in der *Verzauberung* dar: »Wir weichen, wenn die Zeit da ist, wenn die Zeit da ist, und wenn es reif ist, ist es auch gut, was geschieht ... es muß bloß reif werden.«¹²⁶ (KW 3, S. 176) Der Rückzug ebnet dem falschen Verführer den Weg und bereitet den Sieg des wahren Erlösers vor. Diesem Prinzip folgend, werden auch die teuflisch Bösen im Anschluss an die jüdische Vorstellung des Satans wieder zu dienstbaren Helfern des guten Gottes. Marius Ratti ist also der Gegenwert, der Antichrist und Verführer der Menschen. Sein Ziel ist die Auflösung des angestammten Wertsystems. Das Imitationssystem entwickelt sich innerhalb des Wertsystems und greift von innen an, gleich dem Teufel, der sich gegen seinen Schöpfer wendet, findet sich auch dieser Aspekt in der *Verzauberung*. Die Ablehnung Mutter Gissons, Marius in ihr Wissen einzuweihen, erfolgt mit den Worten: »Du kannst nicht dienen, auch wenn du es wolltest und an deinem Wissen zweifle ich nicht, es bringt uns nur keinen Nutzen.« (KW 3, S. 45) Marius Status als Widerpart bestätigt sich durch diese Aussage und verbindet ihn erneut mit dem Teufel, dessen Dienstfähigkeit ebenfalls verneint werden muss. Dieser Umstand wird durch die Nähe von Marius und Mutter Gisson bestätigt, die der Erzähler als familiär beschreibt: »und es war, als würde ein verlorener Sohn, der halb noch zum Hause gehörte und doch ihm schon ferne war, wieder in die Fremde entlassen werden« (KW 3,

126 Die Reife dient in diesem Zusammenhang nicht nur als Zeitmetapher, sondern verweist auch erneut auf Mutter Gissons Status als Demeter-Figur, die sich als Göttin des Ackerbaus nach der Ernte und dem Verlauf der Jahreszeiten richtet.

S. 45f.). Die Zugehörigkeit Rattis zu dem angestammten Wertsystem ist offensichtlich, dennoch wird ihm die Rückkehr verweigert und wie Luzifer wird auch Ratti in die Tiefe Unter-Kupprons zurückgeschickt. Gleichzeitig spielt die Beschreibung auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn an:

Der ältere Sohn war aber auf dem Feld. Und als er kam und sich dem Haus näherte, hörte er Musik und Tanz. Und er rief einen der Knechte herbei und erkundigte sich, was das bedeute. Der aber sprach zu ihm: »Dein Bruder ist gekommen und dein Vater hat das Mastkalb geschlachtet, weil er ihn gesund erhalten hat.« Da wurde er zornig und wollte nicht hineingehen. Sein Vater aber kam heraus und sprach ihm zu. Er aber antwortete und sprach zu seinem Vater: »Siehe, so viele Jahre diene ich dir und habe niemals ein Gebot von dir übertreten, und nie hast du mir einen Ziegenbock gegeben, damit ich mit meinen Freunden feiern kann. Als aber dieser, dein Sohn, der dein Vermögen mit Dirnen durchgebracht hat, kam, hast du ihm das Mastkalb geschlachtet.« Er aber sprach zu ihm: »Kind, du bist immer bei mir, und alles, was mein ist, ist dein. Man musste aber feiern und sich freuen, denn dieser, dein Bruder war tot und lebt wieder, war verloren und wurde gefunden.« (LK. 15,25-32, LU)

Doch eine Wiederaufnahme in die Familie und eine herzliche Willkommensfeier hat Ratti nicht zu erwarten. Marius Ratti erscheint nicht nur als Gegenwert Mutter Gissons, er ist auch der verlorene Sohn, der nicht erneut willkommen geheißen werden kann. Statt dem abwehrenden Bruder ist es die Mutter selbst, die den Sohn zurückweist. Der Vater wird nicht durch die willkommen heißende Mutter ersetzt und Marius bleibt nur der Weg nach Unter-Kuppron.¹²⁷ Wie die obigen Zitate belegen, ist Marius Ratti ein Widersacher und das personifizierte Imitationssystem, so kann man seinen Status als teuflische Figur nur bestätigen. Der Aspekt der Magie ist noch zu untersuchen. Teuflische Figuren sind häufig magisch bewandert, so auch Ratti, der auch aufgrund seiner Fähigkeit als Wünschelrutengänger dem Magischen zuzuordnen ist: »Wenn ich aber die Rute in der Hand halte, und sie zuckt, daß ich mit jeder Faser meines Körpers das Gold spüre, so heißt dies nur, daß die Zeit des Goldes wieder ausgebrochen ist.« (KW 3, S. 44) Auch Mutter Gissons Beschreibung bestätigt Rattis magische Tendenzen, sie bewertet diese jedoch negativ und verknüpft sie eng mit Rattis Teufelsstatus:

»Wandern«, sagte sie, »Wandern, ja ... sie wandern gerne, die Zauberer, die Zigeuner ... sie glauben, daß sie ihren Haß auswandern könnten mit den Füßen ... und wenn sie nicht wanderten, dann wüßten sie von ihrem Nicht-Wissen ... wer

127 Die familiäre Nähe Rattis und Mutter Gissons ist auch ein Beleg ihrer Symbolkraft als Dementer und Dionysos, welche in engem Verwandtschaftsverhältnis stehen.

haßt, ist ein armer Teufel, und er braucht auch immer einen Teufel, den er hassen kann ...« (KW 3, S. 173)

Diese Darstellung bezieht sich nicht nur auf Ratti und seine Anhängerschaft, sondern nimmt auch proleptisch das künftige Pogrom vorweg. Neben der Sinnebene, die Rattis magische Befähigung beschreibt, ist die Sprachebene besonders zu berücksichtigen, denn die Beschreibung Rattis ist sexualisiert. Die Darstellung Rattis stellt einen fantasierten Geschlechtsakt dar und verbindet ihn so mit einer weiteren teuflischen Eigenschaft, der sexuellen Erregbarkeit, die sich bei Ratti auf sprachlicher Ebene herauskristallisiert.¹²⁸ Das Gold, das Ziel von Rattis Suche, ist für ihn ein Mittel, um die Dorfbevölkerung an sich zu binden, aber es ist auch ein Symbol des Göttlichen und des Dämonischen¹²⁹, welches er erreichen und beherrschen will. Die Gier der Menschen schürend und sie so in einen unausgesprochenen Pakt, in eine Abhängigkeit treibend, nutzt er das Gold als Druckmittel. Die Erdreichtümer ausbeutend, wandelt sich der Symbolwert des Goldes, denn anstatt die Fruchtbarkeit der Erde zu symbolisieren, versinnbildlicht es die menschliche Gier und deren dämonisch erscheinende Folgen. Rattis übersinnliche Fähigkeiten ähneln denen Mutter Gissons, doch wendet er sie an, um zu verführen oder einzuschüchtern, so ist auch die Diagnose, die er dem Landarzt stellt, als Herausforderung zu betrachten:

Er lächelt, streckt den Arm aus und fährt mit gespreizten Fingern, doch ohne mich zu berühren, meinen Körper entlang. »Bei Ihnen sitzt es hier« sagt er und deutet auf meine linke Schulter. Das stimmte; in meiner Schulter und im Oberarm sitzt ein Rheumatismus, den ich zwar wenig beachte, der mich aber gerne plagt, wenn das Wetter umschlägt. Möglich, daß er das Wissen vom Miland bezogen hat [...] möglich aber auch, daß er wirklich die Begabung magnetischer Diagnosen besaß. Bei diesem Narren eine gefährliche Begabung. (KW 3, S. 82)

Rattis Ziel, dem Arzt seine Überlegenheit zu beweisen, ist erneut ein Beweis für seine teuflische Herkunft, gleichzeitig verdeutlicht der lächelnde Magier auch seine Begabung für das Übersinnliche. Er beansprucht auch besondere Rechte, wie das Privileg der Taufe, denn er verweigert seinem Helfer die Identität und gibt ihm den Namen Wenzel. Die abwertende Bezeichnung tschechischer Männer ist für den Mann künftig der wahre Name. Der Hochmut und der Herrschaftsanspruch Rattis zeigen sich in dieser Geste. Das Wirken des teuflisch Bösen offenbart sich auch in der Natur, denn nach Rattis Ankunft heißt es:

Alles ist vergessen. Der Schnee hatte es zugedeckt. Mit einem Schlag war der zurückgedrängte Winter wieder hervorgebrochen [...] es war, so weihnachtlich es

128 Gleichzeitig fordert er von seinen Teufelsbündnern sexuelle Enthaltensamkeit, das Liebesverbot besteht also auch in der *Verzauberung*.

129 Vgl. Broser, Patricia: Gold. In: Metzler Lexikon literarischer Symbole, S. 158–160, hier S. 158.

war, nicht weihnachtlich, denn der Märzwind ist kein Dezemberwind, die Märzsonne keine Dezembersonne, der Märzmann kein Dezembermann. (KW 3, S. 22)

Schnee und Winter verdrängen den fruchtbaren Frühling und nehmen als Symbole der Isolation, des Todes und der Unfruchtbarkeit¹³⁰ die künftige Katastrophe vorweg. Der Rückschritt in die vergangene Jahreszeit versinnbildlicht Rattis Entwicklungsfeindlichkeit. Antithesen, Parallelismen und Chiasmen betonen und verstärken den bedrohlichen Charakter des Wintereinbruchs und verweisen auf die Veränderung, die Mensch und Natur erfasst. Das Weihnachtsfest als Symbol des christlichen Freudenfestes und der Geburt des Messias wird negiert. In der *Verzauberung* verlaufen Naturbeschreibungen und Wetterphänomene parallel zu der Romanhandlung, wie bereits die Beschreibung des Todes Mutter Gissons belegen konnte. In der Darstellung des teuflisch Bösen als Unwert, als Imitationssystem, wird auch die Erinnerung an den Mythos des Bösen lebendig gehalten. Die Schilderung teuflischen Wirkens auf der Romanebene ermöglicht eine Abgrenzung und schafft eine Vergegenwärtigung der christlichen Moral- und Wertvorstellungen. Gerade durch die Erinnerung an das Wirken des Bösen mittels kultureller Erinnerungsprozesse ist es den Rezipierenden möglich, eigene Werte und die eigene Identität zu stärken. *Die Verzauberung* bedient sich innerhalb dieses Wertgefüges der alten Mythen, intertextueller Verweise und bekannter Traditionen und kreiert so ein besonderes Erinnerungsgefüge. Nicht Erfahrbarkeit steht im Raum, sondern Tradition und Monumentalität, das kulturelle Gedächtnis wird angesprochen und ordnet Ratti in die Strukturen des Bösen ein. Hierdurch werden bekannte Antagonismen erweckt und die Reflexionsfähigkeit verstärkt. Gerade in dieses scheinbar unpolitische Wertgefüge integriert Broch auf einer Metaebene die symbolische Parallelität von Hitler, Ratti und dem Teufel. Eine Taktik, die nicht unerwartet ist, ähnlich agieren beispielsweise Hermynia Zur Mühlen oder Thomas Mann. Interessant ist vor allem die Frage, wer die Anhänger des teuflisch Bösen sind.

6.2.2 Die Teufelsbündner

Als Teufelsfigur ist Marius Ratti bemüht, die Dorfbewohner*innen in seinen Bann zu ziehen und an sich zu binden. Ein Anhänger Rattis fällt hierbei besonders ins Auge: Wenzel. Der fremde Wanderer folgt Ratti nach Kuppron und unterstützt ihn tatkräftig bei der Neuorganisation des Dorfes. Der »Zwerg« (KW 3, S. 164) ist er ein untergeordneter Helfer Rattis. Die hierarchische Ordnung der Beziehung wird bereits in Wenzels Akzeptanz der Taufe deutlich: »ich [Marius Ratti, D.L.] habe ihn so

130 Vgl. Naschert, Guido: Winter. In: Metzler Lexikon literarischer Symbole, S. 486.

getauft, weil er wie ein Wenzel aussieht ... und jetzt heißt er so.« (KW 3, S. 80) Ein de-spektierlich-spöttischer Name, der den Helfer Rattis herabsetzt, doch gleichzeitig nimmt er die Taufe an und versteckt seine Bosheit hinter einer Maske des Schalks:

Er lachte übers ganze Gesicht, als wäre er über mein Auftauchen entzückt, und er war voller Zutraulichkeit, freilich von einer, der man es anmerkte, daß sie jederzeit in Feindschaft umschlagen konnte. Ein Schelm und Henkersknecht zugleich war er, ein Spaßvogel und ein Würger aus dem Niemandland, ein Kerl, dem man allerlei zutrauen konnte, vielleicht sogar die Wiederinbetriebnahme eines alten Bergwerks, sicherlich aber die Verfolgung eines kleinen wehrlosen Radioagenten. (KW 3, S. 134)

Die externe Figurencharakterisierung Wenzels verbindet die Ebenen des Vertrauensvoll-Kindlichen und des Komischen mit einer Sphäre mörderischer Brutalität. Die Vielschichtigkeit der Figur tritt in der Beschreibung des Erzählers deutlich zutage und offenbart die Gefahr, die von dem »Sensenzwerg« (KW 3, S. 136) ausgeht. Wenzel verfügt über zwei Seiten. Zum einen gleicht er einem mittelalterlichen Hofnarren, er unterhält die Dorfbewohner*innen und schafft so eine Vertrauensbasis. Doch gleichzeitig zeigt er seine Treue Ratti gegenüber und seine schonungslose Brutalität. Er ist Rattis Handlanger, sein dienstbarer Geist und seine tatkräftige Ergänzung: »So eine Sache mit dem Marius ... man kommt nicht los von ihm ... aber er tut ja nichts, immer nur Ideen und es geschieht nichts ... da muß man dann die Sache eben selber in die Hand nehmen.« (KW 3, S. 169) Wenzel ist der »Henkersknecht« (KW 3, S. 134). Rattis Handlanger entstammt zwar dem »Niemandland« (KW 3, S. 134) und ist ein fremder Wanderer, doch er ist keine teuflisch-magische Figur, stattdessen ist er der Knecht des Bösen und wird von Ratti zu passender Zeit geopfert. Die Metapher »Sensenzwerg« (KW 3, S. 136) rekurriert auf Wenzels physische Struktur, zugleich wird seine Gier nach Gold in Verbindung zu den tödlichen Methoden gesetzt, mit denen er sein Ziel erreichen will. Wenzel ist das Symbol des tückischen Zwerges, er ist ein Pseudo-Zwerg, der in Kontrast zu dem Märchen des weisen Zwergenkönigs (vgl. KW 3, S. 43) gesetzt wird. Zusammenfassend kann man feststellen, dass Wenzel und Ratti in einer besonderen Verbindung stehen, denn Wenzel ergänzt die Leerstellen in Rattis teuflischem Wesen, explizit die Aspekte der Körperlichkeit. Fast erscheint er als Teufelsfigur der mittelalterlichen Fastnacht, denn auch wenn Wenzel die Enthaltensamkeitsregeln Rattis in seiner Anhängerschaft durchsetzt, ist er selbst kein impotenter Feind der Sexualität (vgl. KW 3, S. 77). Ratti, der scheinbare Erlöser, der verführerische Teufel, hat in Wenzel eine notwendige Ergänzung, mit der er alle Bereiche des dörflichen Lebens erreichen kann, auch die rein materiell orientierten Bevölkerungsgruppen, etwa der reiche Bauer Lax, werden von Wenzel überzeugt und so für Rattis Verführung empfänglich. Dennoch bleibt Wenzel ein in Abhängigkeit agierender Knecht: »Sohin geht es doch nicht ohne den Marius. Er steckt auch hier dahinter.« (KW 3, S. 166) Aus der Aufspaltung

des Bösen auf zwei Figuren, dem lenkenden Ratti und dem aggressiv-folgsamen Wenzel, ergibt sich auch eine Aufteilung der Anhängerschaft. Die jüngere Generation folgt vor allem Wenzels Anweisungen, sie werden von ihm für die Goldsuche eingeplant. In der älteren Generation findet ebenso eine Aufteilung statt, während rationalere Dorfbewohner*innen auf ihren eigenen Profit und auf Machtausbau hoffen, glauben andere an die Erlösung. Miland, Irmgards Vater, ist der treueste Anhänger von Marius, sein Wunsch nach Erlösung, nach einem »Bruder« (KW 3, S. 227) bindet ihn an den scheinbaren Erlöser. Die spätere Verführung ist bereits in einem der ersten Romankapitel proleptisch angelegt, denn der Erzähler betont die Nähe zwischen Ratti und Miland: »Mir fiel plötzlich eine merkwürdige Ähnlichkeit zwischen dem Miland und seinem neuen Hausgenossen auf. Die Bauern hier haben manchmal etwas Südliches an sich, dunkelhaarig, sehnig und mit scharfem Adlerprofilen, Jägertypen.« (KW 3, S. 27) Die Ähnlichkeit zwischen Miland und Ratti steht in Kontrast zu der Schilderung von Rattis Fremdartigkeit (vgl. u.a. KW 3, S. 14). Doch entspricht die Widersprüchlichkeit der Aussage den vorherigen Eindrücken des Erzählers und belegt neuerlich Rattis Anpassungsfähigkeit an seine Umgebung. Seine Fremdartigkeit wird durch die Parallelisierung mit Miland gemildert und Miland gleichzeitig in die Nähe des Übersinnlichen gerückt. Die angedeutete Verwandtschaft beider Figuren wird auch durch ihre Beziehung zu Mutter Gisson bestätigt. Während Marius seine Versuche, Mutter Gissons Lehrling zu werden, schnell aufgibt und ihre Herrschaft übernehmen möchte, hat Miland einen anderen Weg gewählt, um ihr nahe zu sein:

Immer habe ich gesucht, Herr Doctor, schon als ganz junger Mensch. Und dann habe ich mir die Gisson Ernestine von ober heruntergeholt [...] ja, und vielleicht habe ich es getan, weilsie ihrer Mutter so ähnlich war, und das wird wohl ein Fehler gewesen sein ... vielleicht wäre sie ihrer Mutter ähnlicher geblieben, wenn ich sie nur ihrethalben genommen hätte (KW 3, S. 225).

Beide Figuren sind Suchende und beide scheitern. Milands problematische Ehe ist aus dem Versuch geboren, das Unendliche – verkörpert durch Mutter Gissons Wissen und ihre Heilsvorstellung – bereits im Diesseits zu besitzen. Anstatt sich auf das eigene Streben nach Wissen und einen Versuch der Annäherung an das unerreichbare Ziel zu konzentrieren, scheitert er bei dem Versuch der Erfüllung im Diesseits. Seine Erkenntnis des eigenen Fehlers führt aber nicht zu einer Neuorientierung, sondern lediglich zu einem Austausch, das erste irdische Ziel wird durch ein anderes, nämlich Marius Rattis Erlösungsfantasie ersetzt. Eine Kontrastfigur Milands findet sich in Gestalt seines Schwagers, der ein erklärter Feind des teuflisch Bösen ist. Mathias Gisson, der Wächter des Berges, ist gleichzeitig auch auf die jüdisch-christliche Religion zu beziehen. »groß, breitschultrig und hemdärmelig stand er da gleich einem Erzengel mit seinem roten Bart, ein Wächter vor der Türe« (KW 3, S. 43). Der Vergleich mit einem wachenden Erzengel wird durch Ma-

Mathias Versuche, den Berg vor Marius zu beschützen, noch bestätigt. Doch ist Mathias nicht als rein positiv konnotierte Figur zu verstehen, insbesondere die zweite und dritte Fassung des Romans bauen seine Figur aus. Die Charakterisierung durch den Erzähler negiert dabei den Erzengelvergleich: »er ist ein unsteter ungebärdiger Geselle, stürmisch und mitunter unberechenbar« (BR II, S. 44). Verbunden mit der bereits oben untersuchten Parallele zu der Parabel vom verlorenen Sohn, wird die Verwandtschaft zwischen Marius und Mathias deutlicher. Auch der rote Bart ist ein weiteres Merkmal, das auf teuflische Wesen des Bergmathias verweist. Mathias Gisson ist ein Gegner von Marius Ratti und Wenzel, doch seine Charakterzüge weisen deutliche Parallelen auf und auch Luzifer war ehemals ein Erzengel. Die ambivalente, aggressive und ungebärdige Haltung Mathias Gissons wird auch an späterer Stelle deutlich:

Der Bergmathias dröhnte vor Lachen: »Ob ich mich trau? mit euch allen werde ich fertig, mit euch allen mitsamt euren Taschenmessern, ihr Buberln ... und ich sag' euch, weg vom Berg, oder ich jag' euch davon. [...] Ich will ja gar nicht reden, Herr Doctor, die bekommen ganz was anderes zu hören.« Er lachte, aber sein Bart ist gesträubt, und seine Hand hält das grifffeste Messer (KW 3, S. 167f.).

Das Lachen ist in der *Verzauberung* charakteristisch für Figuren mit ambivalenten Charakterzügen, der Schmied und die Milandin lachen ebenfalls und stets in Zusammenhang mit dem Bösen und der Verzauberung. Das Lachen ist an dieser Stelle aber auch ein teuflischer Zug und der gesträubte Bart unterstreicht – als Parallele tierischer Instinkte – die fragwürdige Figur Mathias Gissons. So ist er zwar ein Feind Rattis, aber kein moralischer Gegner, denn auch er bewahrt seine Nichte nicht vor Rattis Machenschaften. Neben der Einstellung der Gissons ist vor allem das Verhältnis des Erzählers zum teuflisch Bösen von Interesse. Als Landarzt ist er eine distinguierte Erscheinung. Darüber hinaus erkennt er die Gefahr des Wahns frühzeitig. Die Parallelen zwischen Marius Ratti und ihm sind somit von Interesse, denn auch er ist als fremder Städter in das Dorf gekommen und versucht von Mutter Gisson zu lernen. Der Erzähler schwankt zwischen Sympathie und Entsetzen, seine Freundschaft und Bewunderung für Mutter Gisson ist jedoch letztendlich ausschlaggebend. Auch er sucht nach Erlösung, so gleicht er Miland, der den Weg aus der Einsamkeit gehen möchte, doch im Gegensatz zu diesem erkennt er, dass das Gottesbild, also das oberste Wertziel, unerreichbar sein muss und nur eine Annäherung möglich sein kann:

und das Unendliche, das immer nur ein Weiter und Weiter ist, ein Unausschreitbares, ein Unausdenkbares, es bleibt unerfaßbar, ohne erfaßlich Ganzheit, wenn nicht ein Über-Unendliches, ein Über-Unerfaßliches darüber stünde, es einschließend und zur Ganzheit bildend: Gott. [...] Wie tief verlockend ist es, ihn ins Irdische und Faßbare zurückzuziehen, ihn zurückzurufen in die Formen der Erde, die

Erde selber zu seinem Sein zu erheben [...] ich, der ich das Zurückfallen um mich herum spürte, in meiner Angst vor dem Zurückfallen, das in jedem Menschen wohnt, ich hatte keinen anderen Ausweg als jenen Seufzer (KW 3, S. 235).

Der Gedankenmonolog des Erzählers ist eine nachträgliche Selbsterforschung, ausgelöst durch den intertextuellen Verweis auf die Gretchenfrage aus Goethes *Faust*: »Glauben Sie denn an Gott?« (KW 3, S. 230) Die Gedankenrede offenbart die Problematik des Glaubens, der immer nur Glauben an ein entferntes Ziel sein könne. Gleichzeitig wird die Angst vor der Vereinfachung, dem Zurückfallen des Göttlichen ins Irdische und des Irrationalen ins Rationale deutlich. Erneut findet sich das Präfix »un« in mehreren Variationen in dem Monolog des Erzählers und offenbart seine Ohnmacht, sein Wissen um die Ausweglosigkeit seiner Gottessuche, welche letztendlich nur im Glauben zu erfahren ist. Seine Erkenntnis der Gefahr des Rückfalls ins Irdische ist in der Figur des Marius vorgegeben. Die Negation nimmt aber auch auf sprachlicher Ebene den späteren Rückfall des Erzählers proleptisch vorweg. So erkennt der Erzähler zwar die Gefahr der Verzauberung und des Wahns, denn sowohl das erzählende als auch das erlebende Ich wissen um das Risiko, doch im Moment der Prüfung versagt er.

6.2.3 Die Katholische Kirche in der *Verzauberung*

Die christliche Kirche stellt sich stets als Experte in Bezug auf das teuflisch Böse dar, deshalb müsste der katholische Pfarrer Kupprons Marius Ratti entschieden entgegnetreten. Der Landarzt charakterisiert den Dorfpfarrer jedoch folgendermaßen: »Kränklich, bleichsüchtig, geht sein schattenhaftes Dasein beinahe unsichtbar zwischen den vier Wänden seines Pfarrhofs vor sich; er nimmt mich nie in Anspruch, vielleicht weil er das Honorar fürchtet, vielleicht weil er weiß, daß ich keines von ihm annehmen würde.« (KW 3, S. 47). Armut, Hoffnungslosigkeit und Isolation kennzeichnen das Leben des Pfarrers. So kann er kaum als würdiger Gegner Rattis betrachtet werden. Stattdessen symbolisiert er den Bedeutungsverlust der Kirche, die nur noch als pflichtmäßige Erinnerung in den Köpfen der Dorfbewohner*innen überdauert. Die Kirche ist für die meisten Figuren Bestandteil der Feiertagskultur¹³¹, aber sie fungiert weder wertsetzend noch identitätsbildend. Auch ist die Dorfkirche kein prächtiges Gotteshaus und kein Symbol des lebenden Christentums, sondern ein verfallender Bau (vgl. KW 3, S. 49f.). Dementsprechend betont auch der Erzähler seine Leidenschaftslosigkeit gegenüber der Kirche, sein »U-Boot-Christentum«: »Ja, Herr Pfarrer, Sie kennen doch mein Abkommen mit unserem Herrgott ... zu Ostern, Pfingsten und Weihnachten mache ich ihm meine

131 Vgl. Dehrman, Markus: »Hört ihr den Regen?« Hermann Brochs *Verzauberung* und die zeitgenössische Anthropologie. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft. Internationales Organ für neuere deutsche Literatur. Bd. 58. Berlin/Boston 2014, S. 303–330, hier S. 312.

Aufwartung ... und sonst muß er sich zu mir bemühen...« (KW 3, S. 48) Diese Einstellung spiegelt sich in seinem Handeln wider: »und er trägt es mir nicht nach, wenn ich ihn, kommt es zum Versehen, fast immer zu spät rufen lasse.« (Ebd.) Der »Autoritätsverlust«¹³² des Pfarrers wird durch die Einstellung des Arztes nicht abgemildert, sondern vorangetrieben und so führt die Resignation des Pfarrers zu einer Realitätsflucht. Er gestaltet seinen Garten als irdisches Paradies und umgeht seine seelsorgerischen Pflichten: »Da trat ich in das Gärtchen, und es war der wohlbekannte kleine Duftbezirk um die Stöcke, ein süßes kleines heiliges Leben, und wieder schien mir, als reiche der Glaube des Pfarrers auch nicht darüber hinaus.« (KW 3, S. 236) Das Diminutiv »Gärtchen« grenzt den Aktionsradius des Pfarrers weiter ein und der Eindruck seiner Bedeutungslosigkeit wird durch die Aufzählung verstärkt. Die Heiligkeit des Christentums ist in seinem Wirken auf einen Garten reduziert. Pfarrer Rumpold ist kein Kenner und Gegner des Bösen: »Es war, als ob alles, was außerhalb seiner paar Rosenstöcke sich abspielte, für ihn zu einer dürftigen mechanischen Sorge werden mußte; seine Welt hatte einen winzigen lebendigen Kern und um den herum nichts als ein wenig Gewirr, dürftig, trocken, unscheinbar« (KW 3, S. 238). Der Pfarrer ist passiv, er ist weder Seelsorger noch geistlicher Leiter der Dorfbewölkerung. Seine Schwäche wird bereits durch den Steinsegen vorweggenommen. Der volkstümliche Gottesdienst auf dem Kuppron ist »wie so viele solch alter Naturbeschwörungen – zu einem recht kümmerlichen Fest geworden« (KW 3, S. 88). Dieser Gottesdienst, in welchem die symbolische Bergbraut, Irmgard, vor dem bösen Drachen gerettet werden soll, ist der späteren Bergkirchweih kontrastierend entgegengestellt. Der Erzähler betont die Problematik des im Volksglauben verwurzelten Gottesdienstes:

Doch unter dem Kreuze hinter dem Altar, war an der Wand eine alte Bergmannshau angebracht. Vor diesen Gegenständen zelebrierte der Pfarrer, und was er tat mußte ihm, dem kirchlichen Priester, als ein Vorgang erscheinen, der sich hart am Abgrund verdammungswürdigen Aberglaubens hinbewegte. (KW 3, S. 102)

Der katholische Glaube verbindet sich mit dem Volksglauben, die Bergmannshau symbolisiert die Erinnerungen an die erfolgreiche Vergangenheit und ist in Verbindung mit den Segnungen der Erdschätze eine Rückbindung an mythische Sagen. Die Identität der Dorfbewohner*innen konstituiert sich also aus zwei Wertbereichen, welche fortwährend miteinander konkurrieren. »Heiden sind sie allesamt ... auch wenn sie sich bekreuzigen, ist's heidnisch« (KW 3, S. 49), so urteilt der Pfarrer über seine Gemeinde und unterstützt die alten Segnungen dennoch. Der schwindende Glaube der Dorfbewölkerung zeichnet sich bereits in Milands Haus ab, in dem das Radio, das Symbol der modernen Technik, in der »Zimmerecke« (KW 3, S. 30) das

132 Scheufele: Glaubensverlust und Erlösungsbedürfnis. Hermann Brochs »religiosistisches« Werk. Würzburg 2020, S. 278.

Kruzifix ersetzt und so den Wandel der Bevölkerung spiegelt. In Kuppron dienen mündlich verbreitete Sagen der Erinnerung an vergangene Zeiten, insbesondere die Erzählung über den Zwergenkönig wird häufig hinzugezogen, doch noch eine andere Erzählung ist von Bedeutung und belegt den schwindenden Einflussbereich der Kirche. Der Bericht über die Riesen, die den Himmel von der Erde entfernten, indem sie den Kuppron errichteten (vgl. BR II, S. 359ff.), schildert eben diese Entfremdung von Rationalität und Irrationalität, von Paradies und Erde. Der Mythos ist eine kulturelle Erinnerung, die die Dorfbewohner*innen noch enger an den Berg bindet und die Bedeutung des Berges stark überhöht. Gleichzeitig werden nochmals – diesmal auf mythologischer Ebene – Berg und Erde mit Gewalt und Aggressionsakten verbunden und mit dem Wunsch nach Macht, dem Streben nach Freiheit: kurzum mit Eigenschaften des Bösen kombiniert. Dieser regionale Mythos wird in mündlicher Überlieferung in der Dorfbewölkerung weitergegeben und bindet diese eng an die Region. Im Kontrast zum christlichen Weltbild entsteht ein System der wesentlich persönlicheren Erinnerungen, weitergegeben von Generation zu Generation. Der Einfluss und die Bedeutung dieser Mythen sind in der Kombination heidnisch-regionaler Bräuche mit christlichen Festen zu erkennen. Mit dem Steinsegen und der Bergkirchweih wird versucht, beide Erinnerungs- und Identitätskonzepte zu vereinen, hierbei wird die Kirche jedoch fortwährend geschwächt.

Ein weiterer Aspekt offenbart die starke Einschränkung des kirchlichen Blickes auf die Geschehnisse, so ist es nicht Ratti, dem der Pfarrer mit Skepsis begegnet, sondern der Calvinist Wetchy. Andreas Mersch geht davon aus, dass der Pfarrer die schwache christliche Kirche symbolisiert, die sich nicht gegen Marius Ratti – beziehungsweise auf der Ebene der Zeitkritik nicht gegen den Nationalsozialismus – wehren könne.¹³³ In der *Verzauberung* sieht es tatsächlich so aus, als wären vor allem die mangelnde Durchsetzungsfähigkeit und die Schwäche Pfarrer Rumbolds für die fehlende Gegenwehr verantwortlich. In der zweiten und dritten Fassung ist das fehlende Engagement des Pfarrers jedoch ganz anders zu deuten und wird stark politisiert. Statt der Anprangerung der Verfolgung und tatkräftiger Nächstenliebe zeigt sich die Engstirnigkeit des Repräsentanten der katholischen Wertgemeinschaft offensichtlich:

»Eben, Herr Doctor ... und ärger als der Heide ist der Ketzer ...« »Herr Pfarrer, es gibt auch fromme Ketzer, und wenn sie dabei an meinen Nachbar denken, so seien Sie versichert, daß der ein zweifelsohne frommes Leben führt...«

Dies war jedoch ein Punkt, an welchem der kleine Gottesstreiter unnachgiebig war: »Ich kenne Ihre Ansicht, Herr Doctor, und ich kann ihr nicht beipflichten ... niemand darf von ketzerischer Frömmigkeit reden, auch Sie nicht, Herr Doctor,

133 Vgl. Mersch: *Ästhetik, Ethik und Religion bei Hermann Broch*. Mit einer theologisch-ethischen Interpretation seines *Bergromans*. Frankfurt a.M. 1989, S. 160f.

das wäre sündhaft ... wäre es die richtige Frömmigkeit, sie fände in den Schoß der Kirche zurück, nicht aber zum Heidnischen und zum Golde und zu den Geldgeschäften, die dieser angeblich fromme Mann betreibt« (BR II, S. 88).

Wetchy, der Außenseiter der Dorfgemeinschaft und das spätere Opfer eines Pogroms, wird auch von Seiten der Kirche verurteilt. Ausgrenzung erfährt der Calvinist nicht nur auf gesellschaftlicher und sozialer Ebene, sondern auch durch die Instanz, die als moralisches Vorbild agieren müsste. Die Vorwürfe, die der Pfarrer anführt, Wetchy sei ein Ungläubiger und rein auf das Materielle fokussiert, sind in Anbetracht der großen Armut Wetchys absurd und offenbaren das vollkommene Desinteresse und die Engstirnigkeit des Pfarrers. Gleichzeitig verweisen diese Stereotype, nämlich Ketzerei und Geldgier, auf traditionelle antisemitische Vorurteile. Der Pfarrer bindet seine Aussagen an ein antisemitisches Gedächtnis, an produzierte und auf Vernichtung und Ausgrenzung angelegte Erinnerungen, deren Wahrheitsgehalt für die Erinnerungsgemeinschaft uninteressant ist. Stattdessen schaffen diese stereotypen Vorurteile, Mythen und Erinnerungsprozesse neue Identitäten und münden in der Etablierung eines unheilvollen Identitäts- und Erinnerungskonzeptes. Der Calvinist erlebt innerhalb der Romanhandlung eben jene Ausgrenzungen, Schikanen und schlussendlich die Vertreibung, die die jüdische Bevölkerung im Nationalsozialismus erleiden musste. Während die erste Fassung diese Übertragung Wetchys als Symbol der jüdischen Opfer wesentlich dezenter darstellt, erweitert und vertieft die zweite Fassung die Darstellung der antisemitischen Gesellschaft. Die Ausweitung der stereotypen Vorurteile auf die kirchliche Moralinstanz, die explizit wird, verstärkt das Bild deutlich. In Anbetracht des Entstehungskontextes ist zu vermuten, dass Broch diesen Aspekt aufgrund seiner eigenen zeitgleich erfolgenden Erlebnisse deutlicher positionieren wollte. Während die *Verzauberung* noch implizite Andeutungen vornimmt, werden die späteren Fassungen expliziter. Bedingt durch die politische und gesellschaftliche Entwicklung, im Kontext der bedrohlichen Verfolgung, der persönlichen Gefahr durch den Nationalsozialismus und des späteren Wissens um die Shoa hat Broch sich verstärkt mit dem Judentum beschäftigt und sich schlussendlich als jüdischer Autor gesehen.¹³⁴ Der Pfarrer ist kein ernstzunehmender Gegner des Bösen, stattdessen paktiert er mit Rattis Anhängerschaft, indem er ihren Aberglauben unterstützt und die Augen vor der Realität zu verschließen sucht:

134 Zu den Studien Brochs und seiner persönlichen Wiederannäherung und Akzeptanz der jüdischen Identität siehe: Brude-Firna, Gisela: Der Einfluss des jüdischen Denkens im Werk Hermann Brochs. In: Richard Thieberger (Hg.): Hermann Broch und seine Zeit. Akten des Internationalen Broch-Symposiums. Nice 1979. Jahrbuch für internationale Germanistik. Reihe A. Band 6. Bern 1980, S. 108–121, hier S. 111.

»Vielleicht wird es jetzt besser.« Wieder so eine merkwürdige Hoffnung. [...] »Ja, da ist so ein Mensch, Marius heißt er ... und da wird es jetzt wieder mehr Messingmonde geben. [...] Für das Wohl der Kirche kann man schon einen kleinen Aberglauben hinnehmen, ist ja ein frommer Aberglaube.« Ich mußte lachen: »Na, so absolut fromm scheint mir dieser Aberglaube nicht zu sein.« Er wurde ängstlich: »Ist's wirklich so arg, Herr Doctor? ... ich hab's nicht glauben wollen...« »Wie man's nimmt, Hochwürden ... ich weiß ja nicht, was man Ihnen zugetragen hat...« »Daß sie, Gott verzeih' mir die Sünde den Teufel in der Erde anbeten wollen.« (KW 3, S. 238)

Der Vertreter der Kirche weiht die Messingmonde, die magischen Schutzsymbole des alten Volksglaubens, welche in der *Verzauberung* das Äquivalent des Hakenkreuzes darstellen. Im Gegenzug erhält er Unterstützung für die Renovierung der Kirche. Obwohl der Pfarrer um die zweifelhaften Absichten der Männer weiß, unterstützt er sie und verliert so jede Möglichkeit, dem Bösen entgegenzutreten. Die Anklage, die der Roman vor allem in den späteren Fassungen im Kontext dieser Beschreibung einfügt, ist offensichtlich und belegt auch das Unverständnis der verfolgten Opfer angesichts des Schweigens der kirchlichen Moralinstanzen.

6.3 Erlösung und Opfergaben

6.3.1 Erlösung in den Glaubenswelten

»Du Opfer!«, so halt es immer öfter über die Schulhöfe, doch wenn man die Jugendlichen fragt, dann sind die Definitionen meist schwammig. Was also ist ein Opfer und welche Formen des Opfers gibt es? Die meisten Menschen verbinden die Bezeichnung Opfer erst einmal mit Gewalt, mit Blut und Tod. Opfer gibt es aber auch im juristischen Fachjargon; in der Geschichte spricht man fast ebenso häufig von Opfern und Täufern und natürlich finden wir sie in der Religion, im Aberglauben und in den Mythen. »Dein Opfer wird groß sein« (KW 3, S. 211), – dieses Versprechen gibt Marius Irmgard. Die Aussage ist per se zweifelhaft, doch bevor die Opferphänomene und -vorgänge in der *Verzauberung* näher betrachtet werden können, müssen zwei Begrifflichkeiten definiert und überblicksartig betrachtet werden: Opfer und Erlösung. Beide Begriffe werden in Brochs Roman inflationär verwendet. Die vorliegende Arbeit strebt keine umfassende Untersuchung dieser weitreichenden, vielschichtigen und ambivalenten Vorstellungen an, sondern möchte die Begriffe für eine Textanalyse nutzbar machen. Die Opfer- und Erlösungsthematik ist in der Forschung umfassend und vielschichtig behandelt worden¹³⁵, deshalb soll hier vor

135 Zu den Begriffen Opfer und Erlösung siehe u.a.: Negel, Joachim: Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffes. Pader-

allem ein Überblick gegeben werden, um Brochs Darstellung nachvollziehen zu können. Wie bereits kurz erörtert, ist der Begriff Opfer diffus:

Beschreibende Klassifikationen von Opferritualen differenzieren nach Beschaffenheit oder Behandlung der Opfermaterie. Demnach können einmal pflanzliche Opfergaben, Tieropfer, Menschenopfer, blutige und unblutige Opfer, zum anderen Brandopfer, Schlachtopfer, Versenkungsopfer, Trankopfer (Libationen) und Vernichtungsopfer unterschieden werden. Typologien berücksichtigen eher die Absichten der Handelnden, die Opferritualen zugrundeliegen: Lob-, Dank-, Bitt- und Sühnopfer wären entsprechende Kategorien.¹³⁶

Opfergaben umfassen ein breites Spektrum, sie sind häufig gewaltfrei und oft an konkrete Ereignisse des menschlichen Lebens gebunden. Das Menschenopfer stellt hierbei die absolute Eskalation dar:

Unter Menschenopfer versteht man die Tötung von Menschen oder Verwendung von menschlichem Blut, Fleisch, Gebeinen als Opfer, das heißt zu rituellen Zwecken. Mit dem Begriff Menschenopfer ist lediglich die Opfermaterie genauer benannt, Intention und äußere Form der Opferhandlungen können sehr verschieden sein. Gemeinsam ist ihnen die Bedeutung der Entäußerung der Opfermaterie. Als rituelle Handlung ist das (Menschen-)Opfer meist Teil eines größeren rituellen Komplexes.¹³⁷

Opfer sind also stets an einen rituellen Handlungskomplex gebunden, das bedeutet auch, dass in verschiedenen Mythen und Religionen unterschiedliche Vorstellungen vorherrschen. Georg Baudler erörtert, dass insbesondere junge Frauen zu Opfern auserkoren wurden. Er bezieht dies auf die Auswirkungen der beginnenden Sesshaftigkeit der Menschen, welche den Status der Frauen als Verwalterinnen von Haus und Hof verändert hätte. Junge Frauen wurden so zu einem wichtigen Gut, sie sicherten den Fortbestand der Familie und somit stieg auch ihr Wert als Opfergabe.¹³⁸ Gleichzeitig verweist er darauf, dass die Opfer in den »Vorgang der Vergöttlichung«¹³⁹ einbezogen würden und so die Funktion von göttlichen Erlöserfiguren übernahmen. Diese Schilderung verbindet die Opfer mit der göttlichen Instanz und

born/München 2005; Ritter, Werner H. (Hg.): Erlösung ohne Opfer. Göttingen 2003; Werbick, Jürgen (Hg.): Sühne, Martyrium und Erlösung? Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam. Paderborn 2013.

136 Drexler, Josef: Opfer. In: Christoph Auffarth, Jutta Bernard, Hubert Mohr et al. (Hg.): Metzler Lexikon Religion Gegenwart – Alltag – Medien. Stuttgart 2005, S. 607–613, hier S. 608f.

137 Hensel, Sabine: Menschenopfer. In: Metzler Lexikon Religion Gegenwart – Alltag – Medien. Stuttgart 2005, S. 427–429, hier S. 427.

138 Vgl. Baudler, Georg: Erlösung vom Stiergott. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen. München, Stuttgart 1989, S. 171.

139 Ebd., S. 172.

somit auch mit dem Prozess der Erlösung. Eben diese Vorstellung des Mädchenopfers sei auch auf Persephone zu beziehen, die als »Opfer- und Mittlergestalt des Geschenks der Fruchtbarkeit und des Kreislaufs des Lebens«¹⁴⁰ gelte. Der Fokus liegt somit auf jungen, gerade geschlechtsreifen Frauen, künftigen Müttern, die als Mittlerinnen zwischen der göttlichen Sphäre und der menschlichen Gemeinschaft zu Opfern erwählt würden. Natürlich sind neben der Hochform der Gewalt, dem Menschenopfer, auch weitere Opferformen gängig. Veronika Hoffmann führt aus, dass lange die Vorstellung gegolten habe, dass »das Opfertier den Tod stellvertretend für den Opfernden erleide«.¹⁴¹ Gleichzeitig betont sie, dass dieser Blick auf die alttestamentliche Opferpraxis kaum zeitgemäß sei, da zahlreiche verschiedene Opfergaben dargebracht würden und der Fokus nicht explizit auf der Tötung läge.¹⁴² Das Opfer diene in dieser Perspektive einem Vorgang, den Hoffmann bereits im Titel ihrer Arbeit mit der Umschreibung *Vor Gottes Angesicht treten* bezeichnet. Ein Opferungsprozess, der wie kaum ein anderer geeignet ist, sich die Praxis der Opferung im Alten Testament zu vergegenwärtigen, ist die beinahe vollzogene Opferung Isaaks durch Abraham:

Nach diesen Geschichten versuchte Gott Abraham und sprach zu ihm: Abraham! Und er antwortete: Hier bin ich. Und er sprach: Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du lieb hast, und geh hin in das Land Morija und opfere ihn dort zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir sagen werde. Da stand Abraham früh am Morgen auf und gürtete seinen Esel und nahm mit sich zwei Knechte und seinen Sohn Isaak und spaltete Holz zum Brandopfer, machte sich auf und ging hin an den Ort, von dem ihm Gott gesagt hatte. Am dritten Tage hob Abraham seine Augen auf und sah die Stätte von ferne. Und Abraham sprach zu seinen Knechten: Bleibt ihr hier mit dem Esel. Ich und der Knabe wollen dorthin gehen, und wenn wir angebetet haben, wollen wir wieder zu euch kommen. Und Abraham nahm das Holz zum Brandopfer und legte es auf seinen Sohn Isaak. Er aber nahm das Feuer und das Messer in seine Hand; und gingen die beiden miteinander. Da sprach Isaak zu seinem Vater Abraham: Mein Vater! Abraham antwortete: Hier bin ich, mein Sohn. Und er sprach: Siehe, hier ist Feuer und Holz; wo ist aber das Schaf zum Brandopfer? Abraham antwortete: Mein Sohn, Gott wird sich ersehen ein Schaf zum Brandopfer. Und gingen die beiden miteinander. Und als sie an die Stätte kamen, die ihm Gott gesagt hatte, baute Abraham dort einen Altar und legte das Holz darauf und band seinen Sohn Isaak, legte ihn auf den Altar oben auf

140 Ebd.

141 Hoffmann, Veronika: *Vor Gottes Angesicht treten*. Zum Opfer in biblisch-christlicher Perspektive. In: Jürgen Werbick (Hg.): *Sühne, Martyrium und Erlösung? Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam*. Paderborn 2013, S. 51–71, hier S. 58.

142 Vgl. ebd.

das Holz und reckte seine Hand aus und fasste das Messer, dass er seinen Sohn schlachtete.

Da rief ihn der Engel des Herrn vom Himmel und sprach: Abraham! Abraham! Er antwortete: Hier bin ich. Er sprach: Lege deine Hand nicht an den Knaben und tu ihm nichts; denn nun weiß ich, dass du Gott fürchtest und hast deines einzigen Sohnes nicht verschont um meinetwillen. Da hob Abraham seine Augen auf und sah einen Widder hinter sich im Gestrüpp mit seinen Hörnern hängen und ging hin und nahm den Widder und opferte ihn zum Brandopfer an seines Sohnes statt. (1. Mose 22, LU)

Diese Stelle des Alten Testaments beschreibt den vollkommenen Gehorsam und die Gottesfurcht Abrahams, der die Forderung Gottes regelrecht gefühllos zu erfüllen gedenkt und den einzigen Sohn und Erben opfern würde. Das Einschreiten des Engels lässt den Vorgang als Prüfung erscheinen, die Abraham endgültig das Wohlwollen Gottes einbringt. Die Opferung des Widders ist nun eine Ersatzhandlung und ein Dank des Vaters. Der Widder als »Bild einer männlichen Lebenskraft«¹⁴³ tritt an die Stelle des Kindes, des Sohnes, der die Familie fortführen kann. Mithilfe der Erzählung wird so auch der Übergang vom Menschen- zum Tieropfer dargestellt.¹⁴⁴¹⁴⁵ Die dreimalige Bestätigung Abrahams wird von Broch ebenfalls aufgenommen und umgedeutet. Doch nicht nur Gottesvorstellung und Teufelsbild haben aufgrund der Säkularisierung an Bedeutung verloren, auch die Opferthematik erscheint problematisch und unzeitgemäß.¹⁴⁶ So ist die Aussage: »Christus ist gestorben für unsere Sünden nach der Schrift« (1. Kor, 15,3, LU) heute diskussionsbedürftig. Im Kontext der Problematik des Opfercharakters Jesus ist auch der Erlösungsbegriff zu hinterfragen. Im Rahmen anthropologischer Erklärungen hat René Girard die »Sündenbock«-These aufgestellt: »Demnach ist das religiöse Opfer nichts anderes als kaschierte Gewalt, die sich gesellschaftlich an einem willkürlich herausgegriffenen Sündenbock austobt, diesen aber, weil er zum Unterpfand des Friedens wird, zuletzt als sakral verehrt.«¹⁴⁷ Jesus wäre so der »Sündenbock«, der die Uneinigkeit beenden soll. Björn Schmid verweist in diesem Zusammenhang auf den Aspekt, dass Jesus sich freiwillig opfert¹⁴⁸: »Erlösung hat demnach nichts damit zu tun, dass

143 Clarus, Ingeborg: *Opfer, Ritus, Wandlung eine Wanderung durch Kulturen und Mythen*. Düsseldorf 2000, S. 29.

144 Vgl. ebd., S. 31.

145 Vgl. Hensel: *Menschenopfer*, S. 429.

146 Vgl. Ritter, Werner: *Erlösung ohne Opfer? Einleitung*. In: ders. (Hg.): *Erlösung ohne Opfer*. Göttingen 2003, S. 10.

147 Angenendt, Arnold: *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*. Freiburg 2016, S. 11.

148 Vgl. Schmid, Björn: *Erlösung in der Literatur. Untersuchungen zu den Werken von Hartmann von Aue, Bertolt Brecht und Max Frisch und ihren biblischen Prätexten*. Marburg 2016, S. 103.

ein grollender Gott besänftigt werden müsste«. ¹⁴⁹ Opferungen sind nach Girards Ansicht kontrollierte Gewaltausbrüche und Ersatzhandlungen, die die Opfer im Gegenzug zur Mordtat sakralisieren:

Das Töten ist zwar als Verbrechen definiert, aber durch den Akt der Heiligsprechung wird eine Ausnahme konstruiert. Dieser Vorgang bestätigt die Macht der Autorität, die diese Unterscheidung von guter und böser Gewalt vornehmen kann. Gleichzeitig legt die Opferung aber auch die Willkür dieser Festlegung von Unterschieden offen. ¹⁵⁰

Aufgrund der Auslagerung des Opfers aus der Gemeinschaft etwa durch die Wahl von Fremden ¹⁵¹, ist es möglich, die Gemeinschaft neu zu festigen und interne Spannungen auszulagern. Zusammenfassend ist festzustellen, dass Opfer und Opfergaben vielfältig sind und nicht per se an Gewalt gebunden sein müssen. Das Menschenopfer stellt eine Ausnahmeerscheinung dar und wurde bereits in der Erzählung von Abraham durch ein Tieropfer ersetzt. Wie Girards Ansatz anschaulich belegt, sind Opfer nicht nur theologisch zu erklären: Das Menschenopfer wird in seiner Sicht zu einem gemeinschaftsstiftenden Event mit anschließender Sakralisierung, die auch der Verdeckung der grauenhaften Tat dient. Allen Opferformen ist gemein, dass sie der direkten Anbindung und der Kontaktaufnahme mit der höheren göttlichen Instanz dienen. Sie sind Mittel der Kommunikation und Wege der Erlösung.

6.3.2 Erlösungsfantasien in der *Verzauberung*

Opfergaben sind vielfältig und häufig nicht an Gewaltakte gebunden und auch *Die Verzauberung* kennt viele Formen des Opfers und gegensätzliche Erlösungsfantasien. Unterscheiden kann man erst einmal zwischen pflanzlichen Opfern und der Gewalteskalation des Menschenopfers. Des Weiteren sind die Opfertypen unter Zuhilfenahme der ausführenden Instanz und des Zwecks zu differenzieren. Pflanzliche Opfergaben treten in der *Verzauberung* etwa in Form der Blumen der Bergbraut auf:

»Nein«, sagte Mutter Gisson, »den [Irmgards Blumenstrauß, D.L.] kannst du nimmer haben, der gehört schon dem Herrgott, aber anschauen kannst du ihn.« Auch ich betrachtete den Strauß in Irmgards Arm. Er bestand vor allem aus Nelken, vermischt mit Espengras, aber es gab auch eine Menge Kräuterzeug dabei, vielerlei,

149 Ebd., S. 107.

150 Rißler-Pipka, Nanette: Das Frauenopfer in der Kunst und seine Dekonstruktion. Beispiele intermedialer Vernetzung von Literatur, Malerei und Film. München 2005, S. 28.

151 Vgl. ebd.

das mir ganz fremd war und vermutlich von Mutter Gissons geheimnisvoller Sameltätigkeit herstammte. Die lanzettförmigen Blättchen des Schlangenkrautes, das hier so genannt wird, weil ihr Absud angeblich gegen Kreuzotternbisse hilft, die erkannte ich freilich. (KW 3, S. 98)

Die Blumen der Bergbraut sind eine Opfergabe, ein Geschenk an Gott und werden im Rahmen des volkstümlichen Gottesdienstes dargebracht. Dieses Blumenopfer ist jedoch aufgrund der speziellen Situation nicht nur aus der Perspektive christlicher Bräuche zu erklären. Der Gottesdienst ist kaum noch eine katholische Messe, stattdessen bindet sich das Geschehen direkt an die vorchristlichen Bräuche und die heidnischen Mythen.¹⁵² Diese Verbindung zweier Traditionslinien und Erinnerungskonzepte bestätigt sich auch durch die Auswahl der Blumen. Nelken symbolisieren die Ehe, die Mutterschaft und die Liebe und sind Beigaben der reinen Brauttschaft. Unter ihrem botanischen Namen *Dianthus* sind sie als Blumen des Zeus bekannt¹⁵³ und so direkt an die griechische Mythologie gebunden. Auch die Espe oder Zitterpappel ist fest in die christliche und heidnische Legendenlandschaft eingebunden. So zittert die Espe der Sage nach, weil sie sich weigerte, sich vor Christus zu verneigen. Doch mit der Espe ehrt auch Hades eine vormalige Geliebte und sie ist das Symbol der Persephone. Gleichzeitig ist die Espe eine klassische Grabbeigabe, da das Kreuz Jesus aus ihr gefertigt worden sein soll.¹⁵⁴ In dem Blumenbouquet der Bergbraut wird somit auch die zweifache Opferschaft Irmgards vorweggenommen. Das Schlangenkraut ist vermutlich Alant, *Inula helenium*, ebenfalls ein Gewächs, das eng mit der griechischen Sagenwelt verbunden ist, gleichzeitig fungiert es im christlichen Kontext als Symbol der Erlösung, schützt vor Besessenheit und wird traditionell geweihten Sträußen beigefügt.¹⁵⁵ Treffender hätte der Strauß Irmgards, den Mutter Gisson zusammenstellte, die künftigen Ereignisse kaum vorwegnehmen können. Die Opfergabe ist nicht nur ein klassisches Pflanzenopfer, sie ist auch symbolisch stark verdichtet und der Inbegriff aller künftigen Ereignisse. Eine weitere Opfergabe entspringt offensichtlich dem vorchristlichen Kontext: Die Körner- und Getreidegabe ist eng an Mutter Gissons Wissen und ihre mythischen Fähigkeiten gebunden. Kurz vor ihrem Tod gibt sie Wissen und Kräuter für eine »Handvoll Korn« (KW 3, S. 355) an Agathe weiter. Diese Körner sind die Gegenleistung, der Dank für das Wissen um die Kräuterheilkräfte und werden auch an anderer Stelle des Romans von Irmgard oder Agathe erbracht. Die Funktion dieses Pflanzenopfers erscheint vage, da es eine rein weibliche Wissensquelle ist und dem Erzäh-

152 Vgl. Scheufele, Claudia: Glaubensverlust und Erlösungsbedürfnis. Hermann Brochs »religionsistisches« Werk. Würzburg 2020, S. 280ff.

153 Vgl. Zerling, Clemens. In: Wolfgang Bauer (Hg.): Lexikon der Pflanzensymbolik. Darmstadt 2013, S. 191f.

154 Vgl. ebd., S. 76.

155 Vgl. ebd., S. 13f.

ler somit verborgen bleibt. Die Symbolkraft von Korn, Getreide und Ähren ist stark aufgeladen und seit jeher eines der zentralen Motive des Glaubens, so ist es stets an Leben und Tod gebunden und insbesondere im Demeter-Mythos zentral zu sehen. Neben den pflanzlichen Opfergaben liegt das Hauptaugenmerk der Rezipierenden und auch der Sekundärliteratur auf der Opferung Irmgards. Dabei wird meist übersehen, dass diese Opferung zweifach stattfindet. Die erste Opferung ist eine symbolisch-märchenhafte Darbietung und erfolgt jährlich auf dem Kuppron. Die zweite Opferung ist dann die abschließende Ermordung der jungen Gisson Erbin. Zuerst soll die symbolische und gesellschaftlich akzeptierte Opferung der Bergbraut im Fokus stehen. Die Kuppron-Sage ist wie die weiteren Sagen der *Verzauberung* an die Symbolkraft des Berges gebunden. Die Sage, die die Grundlage für den Steinsegen und die Prozession bildet, fügt sich in die vielen bis heute existierenden Erzählungen ein, in denen eine Jungfrau oder Prinzessin dem Drachen als Opfergabe dargeboten werden soll und nur durch einen »Lichthelden«¹⁵⁶ gerettet werden kann. Die alte Sage mit dem Christentum verbindend, erscheint in dieser Version Jesus Christus als Retter der Jungfrau. Der Steinsegen verbindet Heidentum und Christentum und wiederholt somit jährlich einen festen Bestandteil der Erinnerungskultur der Region. Gleichzeitig wird jedoch deutlich, dass die identitätsstiftende Kraft der Erinnerungskonzepte nicht mehr tragfähig ist und der Steinsegen so zu einem kalendarischen Ereignis wird, dessen Bedeutung kaum noch religiös sein dürfte.¹⁵⁷ Neben den christlichen Gebeten, Gesängen und der Integration von Priester, Messdiener und Vorbeter konnten zahlreiche vorchristliche und volkstümliche Handlungen und Gegenstände Zugang zu der Prozession finden:

Hell im flutenden Licht des Morgens, das durch die Türe und die beiden Spitzbogenfenster eindrang, lag der kleine weißgetünchte Raum, blaß in solcher Helligkeit waren die Kerzenlichter, die auf dem Altartisch ordnungsgemäß brannten. Welch eine seltsame Art von Gottesdienst wurde hier dargebracht! Die Kerzen gliehen vergehenden Sternen im Morgenlicht, und unter ihnen, süß und kitschig angelächelt von einer Gipsmadonna im blauen Sternenmantel [...] lagen die Steine, jene Steine nämlich, um derentwillen die ganze Zeremonie der Steinsegen heißt, Erzstücke eigentlich, die wahrscheinlich schon vor der Erbauung der Kapelle und längst ehe sie diesem christlichen Gefäß zur Aufbewahrung übergeben worden waren, zu kultischen Zwecken gedient hatten [...] Doch unter dem Kreuz hinter dem Altar war an der Wand eine alte Bergmannshau angebracht. (KW 3, S. 102f.)

Die Verbindung christlicher und heidnischer Elemente erzeugt eine Spannung und verdeutlicht, dass in Kuppron mehrere Traditionslinien nebeneinander bestehen

156 Baudler: Erlösung vom Stiergott, S. 171.

157 Vgl. Scheufele: Glaubensverlust und Erlösungsbedürfnis, S. 280.

und miteinander konkurrieren. Es ist gerade Mutter Gisson, deren Rezitation älterer Verse, den nicht christlichen Ursprung des Steinsegens betont: »Bergmann im Berg, Kind im Leib, geborgen und geboren« (KW 3, S. 94). Die Verbindung von Schwangerschaft und Berg offenbart den alten Status als Fruchtbarkeitsritus.¹⁵⁸ Mutter Gissons Anspielung auf den vormaligen Pfarrer Arlett reiht sich in diesen Kontext ein. So kontert der Erzähler: »Ganz abgesehen davon, daß man so einen Pfarrer Arlett, der das richtig besorgen kann, auch nicht so rasch findet« (KW 3, S. 94). Diese erotische Anspielung ist im Kontext des katholischen Priesteramtes eine Provokation und offenbart, dass der ehemalige Pfarrer bereits einen zweifelhaften Pfarrdienst versah und dennoch von der alternden Matriarchin als wirklicher Hirte vermisst wird. Sexualität und Religion werden von ihr anders bewertet, als die katholische Kirche es billigen würde und so fügt sich die Erinnerung an Pfarrer Arlett besser in den Kontext des Steinsegens ein. Der Einfluss des Christentums schwindet, wie auch die Beschreibung der Kapelle belegt, deren ursprünglicher Zweck in einer vorchristlichen Zeit liegt. Die Kerzen als Symbol des christlichen Gottesdienstes sind im Licht der Sonne blass, der Einfluss neuer Religionen wird durch die Stärke der Sonne, der Botschafterin des Vaterrechts, verdeutlicht. Der Einwurf des Erzählers verstärkt den Eindruck der Rezipierenden und verweist auf der Erzählebene auf die ungewöhnliche Vermischung der Artefakte. Steine aus längst vergangenen Kulthandlungen haben ihren Eingang in den christlichen Gottesdienst gefunden und nehmen die künftigen Ereignisse vorweg. Ebenso die Bergmannshau, die noch unter dem Kreuz hängt, aber als Mahnmal und Symbol archaischer Einflüsse dient. Eine Madonna aus zerbrechlichem Gips kann den Attributen von Macht, Reichtum und Männlichkeit kaum entgegentreten. Kitschig lächelnd ist auch sie der Beleg des falschen Wertsystems, des Bösen in der Kunst. Der Einfluss der Kirche in Kuppron ist schwach und wird weiter sinken, wie auch der Pfarrer ein »Schattenmännchen« (KW 3, S. 93) ist. Claudia Scheufele verweist zurecht auf die Parallele zwischen dem schwächelnden Pfarrer, der bereits an dem Bergaufstieg zu scheitern droht und der Situation der Kirche in Kuppron.¹⁵⁹ Beides schwindet und fällt der Bedeutungslosigkeit anheim. Die Prozession, die symbolische Opferung der Jungfrau, welche durch das Einschreiten des Pfarrers alljährlich verhindert wird, und die Opfergabe der erzählten Steine haben kaum sakrale Tragfähigkeit, sondern sind lediglich das Abbild vergangener Kulthandlungen, dessen Identitätsbildung fraglich bleibt. Mark-Georg Dehrmann führt nachvollziehbar die sexuelle Konnotation der Erlösung der Bergbraut an und spannt so neuerlich den Bogen zum Fruchtbarkeitsritus.¹⁶⁰ Parallel wird die erfolgreiche Rettung der Jungfrau aber auch durch einen komischen Bruch herabgesetzt:

158 Vgl. Dehrmann: »Hört ihr den Regen?«, S. 313.

159 Vgl. Scheufele: Glaubensverlust und Erlösungsbedürfnis, S. 281.

160 Vgl. Dehrmann: »Hört ihr den Regen?«, S. 313

da stand nun die Bergbraut mit dem Rücken zum vermauerten Schachteingang, vor ihren Füßen befand sich die Truhe mit der Mineralienkollektion, und die Mädchen hatten, an den Händen sich haltend, einen Halbkreis um sie herum gebildet, als wollten sie die Braut und die Mineralien schützen. Kaum waren sie unserer singenden Schar ansichtig geworden, als sie einen Gegengesang anstimmten, etwas kindisch und grotesk, denn er ging auf die Melodie des »Weißt du wie viel Sternlein stehen«, und sie plärten es wie in der Schule:
 »Niemand darf heran sich trau-en
 An des Riesen feste Burg
 Oder bring ihm ein Jungfrau-en
 Daß er dir nichts Böses tut« (KW 3, S. 103f.)

Der Einfluss des Religiös-Kultischen ist zu einem Spiel geworden, das lediglich imitiert wird. Das gemeinhin als Abend- und Wiegenlied bekannte Kinderlied *Weißt du wie viel Sternlein stehen?* bezieht sich zwar auf das Wissen und den dadurch legitimierte Herrschaftsanspruch Gottes, in diesem Kontext wird es allerdings dahingeplärrt und belegt erneut den Machtverlust der Kirche und den Mangel an Glaubensfestigkeit der Kupproner Bevölkerung. Das Kinderlied fungiert erinnerungstiftend als intermedialer Verweis und betont die Naivität der Veranstaltung, deren ursprünglicher Zweck vergessen und negiert ist und dessen ehemalige Aufgabe, ein Gemeinschaft konstituierendes Gedächtnis und gemeinsame Werte zu etablieren, gescheitert ist. Während des Steinsegens und des damit verbunden symbolischen Opferungsprozesses ist jedoch das Böse stets präsent und markiert den drohenden Wandel: »Ich schaute zu den Felswänden hinauf; das große Schlangenrelief war von hier aus nicht zu erkennen, aber von dem überhängenden Stein, den ich als Schlangenhaut agnosziert hatte, züngelten zwei rostrote Rinnsale herab.« (KW 3, S. 104) Der Berg selbst erscheint dem Erzähler als bedrohliche Schlange. Der Einfluss des teuflisch Bösen wirkt bereits in dieser noch symbolischen und gesellschaftlich akzeptierten Opferszene. Die Schlangensymbolik verweist auf den Einfluss des Bösen, sie nimmt aber auch den künftigen Sündenfall – den Mord an Irmgard und den Glaubensverlust – vorweg. Die wirkliche Opferung Irmgards, die hier im Rahmen einer verblassten Kulthandlung vorweggenommen und noch symbolisch verhindert wird, erfolgt deutlich später. Von besonderem Interesse ist die Akzeptanz, die die Opferung in der Bevölkerung erfährt. Die These einer »Massenhypnose«¹⁶¹ ist sicherlich nicht unbegründet. Bereits vor der eigentlichen Opferung wird deutlich, dass Rattis Einfluss auch in seiner Abwesenheit greift: »Wie also konnte ein so überlegter Mann, wie Miland es war, solches aussprechen? welcher Macht unterlag er dabei, welcher Macht gehorchte seine Zunge?« (KW 3, S. 219) Die rhetorischen Fragen werden durch die Anapher verstärkt und konkretisieren die Sorge vor dem

161 Scheufele: Glaubensverlust und Erlösungsbedürfnis, S. 302.

Einfluss einer fremden, übersinnlichen Macht. Der Dialog, in welchem Miland seine Beziehung zu Marius verteidigt, wird szenisch wiedergegeben und dadurch in seiner Bedeutung verstärkt. Gerade dieser Dialog offenbart den Grad der Verzauberung, dem Miland bereits unterliegt und er nimmt proleptisch die künftige Katastrophe vorweg:

Miland sagte nun ruhig: »Es gibt keinen Anfang und kein Ende, nur in uns ist der Anfang und das Ende, nur so lange wir leben ... Abraham war bereit Isaac zu opfern, und er hätte das tote Kind mehr noch geliebt als das lebende; nur wenn wir mit unseren Toten reden, überspringen wir Anfang und Ende, das Lebende läßt uns in der Einsamkeit...« (KW 3, S. 224)

Der künftige Mord an Irmgard wird auf die beinahe erfolgte Opferung Isaacs durch Abraham bezogen, doch ist sie in Milands Fantasie kein Glaubensbeweis für Gott, sondern der Weg zu einer neuen Gemeinschaft. Erneut konkretisiert die zweite Fassung die Vorstellung von verpflichtender Schickalhaftigkeit: »Die Kinder müssen die Sünden der Eltern bezahlen, und dann erst wird es besser ... so war es bei mir, und so wird es auch bei meinen Kindern sein.« (BR III, S. 405) So wird Irmgard schließlich zu Jesus Christus stilisiert und ihr Opfer als gemeinschaftsstiftender Akt im Sinne Girards betrachtet:

»Marius«, fragte Miland, »sind die Menschen um uns« [...]

»Haben sie teil an unserer Gemeinschaft« »Ja«, sagte der Marius, »sie sind in ihr neues Reich eingetreten, nun wissen sie um den Tod.« (KW 3, S. 280)

Der Opfertod Irmgards soll eine neue Gemeinschaft der Menschen bringen und erinnert an den Kreuzestod Jesus. Doch auch der Sündenfall ist in der Opferung Irmgards zu erkennen, denn durch den Mord kommt nach Rattis Vorstellung Erkenntnis in die Welt, nämlich das Wissen um den Tod. Irmgards Opfer stellt sie in die Nachfolge von Adam und Jesus, dem neuen Adam, doch werden beide Bibelverweise negiert. Die Opferung Irmgards kann nicht aufgehoben werden und es ist auch nicht Miland, der sie tötet, sondern der »magere[n] Henker« (KW 3, S. 20) Sabest. Der sie statt mit dem »Feuersteindolch« (KW 3, S. 273) mit seinem Fleischermesser tötet und so eine brutalere, männliche und zerstörerische Waffe wählt. Vor allem wählt er eine Waffe, die keinem kultischen Zweck dienen kann und die Opferung entwickelt sich zu einem brutalen Mord. Sie gestaltet sich durch die Vertauschung von Täter und Tatwaffe eher als eine Vergewaltigung anstelle einer pseudoreligiösen Tat. Auch die neue Gemeinschaft erscheint nach dem Mord utopischer als je zuvor, denn die erhoffte Erlösung tritt nicht ein, das Dorfleben bleibt »unverändert« (KW 3, S. 292). Interessant ist, dass Marius und seine Gefährten keine Verurteilung erfahren, sie werden weder juristisch noch moralisch von der Dorfgemeinschaft belangt. Ein Umstand, der Girards ›Sündenbock‹-These bestätigt. Irmgard starb als stellvertretendes Opfer für die Gemeinschaft, dessen Wirkung jedoch nur kurzfris-

tig greift, denn anschließend erfolgt der nächste Gewaltausbruch. Die Verbindung zu christlichen und heidnischen Mythen und Erinnerungskonzepten misslingt und deshalb schafft der Mord weder eine neue Kultur- und Erinnerungsgemeinschaft noch eine neue Identität der Menschen. Die Frage, nach dem Warum ist aus der Liebe der Tochter zum Vater zu erklären, der sich von seiner Tochter Rettung zu erhoffen scheint: »Die Tochter soll Euch das werden, was Euch die Mutter schuldig geblieben ist? so soll Euch der Weg über den Marius doch noch zu Mutter Gisson zurückführen?« (KW 3, S. 229) Der Erzähler deckt nicht nur den fast inzestuösen Liebeswunsch Milands auf, auch der Bezug zu Brochs Wertbegriff ist eindeutig. Das oberste Wertziel, die Gemeinschaft, der Friede Mutter Gissons, der im Diesseits un erreichbar sein muss, ist erneut das Ziel von Milands Bestreben.

Irmgard jedoch, die immer noch vor dem Stein kniete, sprach und es war als bäte sie um Verzeihung: »Süß ist meine Frucht, Mutter, süß wie die Einsamkeit des Traumes, der aus dem Abgrund heraufweht, süß wie der Spiegel des Abgrundes, der in mir ist und mir, der Hinabblickenden, der Spiegelnden, das Bild des Geliebten zeigt. Oh, süß ist es, in dem spiegelnden Abgrund zu schweben, auffliegend zu mir, und doch dem Vater entgegen.« (KW 3, S. 275f.)

Die Worte belegen Irmgards fanatisch erscheinende Akzeptanz der Opferung, ihre vorherigen Ängste (vgl. KW 3, S. 207ff.) sind einer wahnhaften Begeisterung gewichen. Der Tod wird als positives Ereignis gedeutet, welches einen Übergang darstellt. Anaphorisch wird die Süße der Frucht, also der Fruchtbarkeit, der aufblühenden Sehnsucht nach Sexualität, mit der einsamen Sehnsucht des Traumes und dem gespiegelten Abgrund verglichen. Die Ebenen werden durch die Spiegelmetaphorik mehrfach verschränkt und gleichzeitig auf Abbilder der Realität reduziert. Das Bild des Geliebten, welcher im Unbewussten wartet, ersetzt die Beziehung. Die Süße der Einsamkeit erscheint wie eine Bejahung der absoluten Versenkung in das eigene Selbst. So ist der symbolische Geliebte ein ausreichender Ersatz für die Sexualität. Infolgedessen wendet sich die künftige Muttergöttin von der Fruchtbarkeit ab und akzeptiert die Einsamkeit des Todes unter Berufung auf den wiederhergestellten Vater. Irmgards Sprache ist durch die ausgeprägte Metaphorik, die Negierung der wahren Nähe, durch das Einschalten von Spiegeln und durch die zahlreichen Luftbezüge, das kontrolllose Schweben und Fliegen gekennzeichnet. Die Flugmetapher eröffnet noch eine weitere Bezugsmöglichkeit, denn der Abgrund des Unbewussten kann auch der Höllenschlund sein, welchem die teuflisch bündnerische Hexe entgegenschwebt. Beide, Vater und Tochter, sind dem teuflisch bösen Ratti verfallen und nur noch Werkzeuge seines Willens. Sie sind die Opfer des Wahns, der in einem orgastischen Fest seinen Höhepunkt erreicht. Der fanatische Tanz auf dem Kuppron bildet den Anfangspunkt einer Beschwörungsszenerie, eines Hexentanzes, der auf Fausts Besuch auf dem Blocksberg referiert. Der Tanz wird von dem Landarzt in klare Beziehung zu Motiven der Hölle gesetzt:

Allein so sittsam wir es auch taten, um uns herum stampfte es wild, und die Köpfe und Körper, gleichsam von unsichtbarer, dennoch stürmischer Welle bewegt, gingen auf und nieder; ein brodelnder Kochtopf war dieser Tanzboden, brodelnd von Leibern, heißen Brodems voll war der goldene Glast (KW 3, S. 254).

Die Schilderung referiert auf die mittelalterliche Höllendarstellung, der Kontrast zu den Verführten wird durch das sittsam tanzende ältere Pärchen, Mutter Gisson und den Erzähler, noch verstärkt. Die Tanzenden sind von unsichtbarer Hand gelenkt und erscheinen als willenlose Marionetten. Auch das karnevaleske Maskenspiel der Dorfjugend, dass der Opferung vorangehen soll, steht in direktem Bezug zu mittelalterlichen Volksspielen. Eine pseudoreligiöse Teufelsszenerie entsteht, die der Opferung den Weg ebnet. Opferung zielt auf Erlösung. *Die Verzauberung* bietet den Rezipierenden mehrere Formen der Opferung und der Suche nach Erlösung: die christlich akzeptierte Form alter Bräuche und symbolischer Opfergaben, die Darbietung von Kornopfern und letztendlich das Menschenopfer. Doch kein Weg führt in die Erlösung. Der Steinsegen und die symbolische Opferung haben ihren Einfluss lange verloren, der Erfolg des Menschenopfers wird bereits durch die Ausführung negiert und die Korngabe integriert nur eine Person, nämlich Agathe. So kann Erlösung nicht durch Opfer erreicht werden: »Mutter, dann war das Opfer nichts als ein Zufall ... Mutter, nutzlos ist es gewesen.« »Gewiss«, sagte Mutter Gisson, »es war nutzlos.« (KW 3, S. 304) Mutter Gissons Haltung zu der Opferung Irmgards ist klar ablehnend und entlarvt die Tat als ergebnislos.¹⁶² In diesem Kontext ist auch Mutter Gissons Vision zu verstehen:

Ich habe die Herden gesehen, die Widder und die Lämmer und viele Rinder, sie sind zur Grenze alles Landes und aller berge gekommen, es waren viele und wurden mehr und immer mehr, ohne Blöken, ohne Brüllen, stumm, denn das Blöken und Brüllen haben sie hinter sich gelassen, weil ihre Kehlen durchgeschnitten waren. So sind sie angetrampelt gekommen, Herde um Herde, und hinterdrein die Menschen mit Geschrei und mit Ochsenziemern und blutigen Messern, die Menschen voll dunkler Angst und dunkler Wut, besoffen waren sie vom Blut und die haben die Tiere vor sich hergetrieben, damit sie ihnen die Grenze durchstoßen und ihnen den Weg freimachen mögen. Kein Zaun war an der Grenze, die Tiere sind hinüber, sie haben sich auf die Wiesen und in die Gartenwälder verstreut,

162 Der Fatalismus Mutter Gissons, den z.B. Claudia Scheufele erörtert (Scheufele: Glaubensverlust und Erlösungsbedürfnis, S. 316), ist nur auf den ersten Blick zutreffend. So ist Mutter Gissons Aussage: »So war es doch nicht ganz nutzlos gewesen« (KW 3, S. 311) lediglich auf die Beziehung der Eheleute Miland ausgerichtet, die durch Mutter Gissons Hilfe in der Trauer vereint werden. Des Weiteren ist Mutter Gissons verhältnismäßig passive Haltung keine Bejahung der Opferung, sondern ihrer aufgespaltenen und mehrteiligen Funktion in einem relativ starren Personengefüge geschuldet.

sie hatten es gut, sie haben gegrast und haben sich niedergelagert zum Wiederkäuen. Aber die Menschen, die hinterdrein Laufenden, Männer und Weiber, sie sind nicht über die Grenze gekommen, da war sie wie eine unsichtbare Mauer [...] So habe ich es gesehen und das waren die Opfertiere. (KW 3, S. 305f.)

Mutter Gisson ist eine ambivalente Figur, so ist sie »kraft eines andersgearteten Wissens nur wie ein achtungsvoller und dennoch lächelnder Gast dem Kirchlichen zugetan« (KW 3, S. 102) und ist überdies durch ihre Kenntnisse des Magischen, ihre Braukünste und ihre Visionen selbst im Übersinnlichen verhaftet. Parabelhaft wird die Jenseitsvorstellung Mutter Gissons dargestellt, für die sie sich als Augenzeugin verbürgt. Die stummen Opfer, die sich nicht erklären und die Täter*innen nicht anklagen können, überwinden die Grenzen des paradiesischen Gartens und gelangen so in den jenseitigen Urzustand. Den zuhörenden Eheleuten Miland und auch den Rezipierenden wird eine Heimkehr in den Garten Eden geboten, welche allen unschuldig Verfolgten möglich ist. Widder, Rinder und Lämmer – klassische Opfertiere – symbolisieren in Mutter Gissons Allegorie Irmgard. Doch kann die utopische Jenseitsvorstellung auch auf den Zeitkontext der Entstehung des Romans bezogen werden und stellt die Hoffnungen und Ängste Brochs angesichts der Stärke des Nationalsozialismus dar. Die Erzählung negiert den Glauben an Opferungen, die der Erlösung dienen. Stattdessen werden die Täter*innen aus dem paradiesischen Garten ausgeschlossen und so für ihre Tat zur Rechenschaft gezogen. Mutter Gisson ist also auch im jüdisch-christlichen Glauben eine Antagonistin Rattis, jedoch ist sie neuerlich die passive Prophetin und keine aktive Antagonistin oder die Erlöserin. Diese Rolle gesteht sie sich nicht zu, stattdessen klagt sie die verführten Anhänger*innen Rattis ob ihres Aberglaubens an und betont nochmals Rattis teuflischen Status als fremder Gegenwert und die Verantwortung seiner Anhängerschaft:

falsche Einsamkeit ist um sie und falsche Gemeinschaft [...] da rufen sie nach dem Erlöser, der ihre Finsternis ausspricht und sie heiligt, da rufen sie nach dem, der stärker sein soll als die Mitte des Lebens und des Herzens, sie rufen den Fremden, der aus der Finsternis kommt, damit er sie tanzen macht in ihren Tod hinein. (KW 3, S. 307)

Mutter Gisson ist keine aktive Gegnerin, stattdessen ist sie die Wegbereiterin einer möglichen Kontrahentin Rattis. Denn Agathe, die dem Erzähler Milch, das Zeichen der lieblichen Mütterlichkeit¹⁶³, serviert, wandelt sich zu einem personifizierten Bild der Gottesmutter. Auch wenn sie keine jungfräuliche Marienfigur darstellt:

Doch wenn wir hier saßen des Nachts, da war die Nacht
Wie eine Kuh, die atmet, und ich habe
Mein Gesicht gehoben so weich war mein Mund.

163 Vgl. Jelinek, Sabine: Milch. In: Metzler Lexikon literarischer Symbole, S. 269–271, hier S. 269.

Da war es hell.
 Zwischen den Hörnern der Nacht ist das Gewitter
 Gekommen, und es hat gesungen
 Wie die Sonne. (KW 3, S. 70f.)

Agathe schildert die Entdeckung ihrer Sexualität und Liebe in metaphorischen Naturvergleichen. Die Zusammenkunft mit Peter wird in männliche und weibliche Symbolik gekleidet, deren friedvolle Verbindung durch die Enjambements deutlich zutage tritt. Doch trotz ihrer nicht-jungfräulichen Schwangerschaft entwickelt sie sich durch die klare Ablehnung, den Kindesvater zu heiraten, zu einer emanzipierten und starken Frau. Die Initiierung Agathes als Mutter Gissons Nachfolgerin ist als Taufe dargestellt¹⁶⁴ und verweist so auch auf die Taufe Jesus durch Johannes den Täufer: »Agathe kniet zum Quell hin und taucht die Hände ein, wäscht ihr Gesicht, und als ob dies nicht genüge, beugt Mutter Gisson sich zu ihr hinunter und das Wasser schöpfend, lässt sie es Agathen über Haar und Nacken rieseln.« (KW 3, S. 355) So wird die schwangere und ledige Agathe zu Mutter Gissons Nachfolgerin geweiht und gleichzeitig werden sie und ihr ungeborenes Kind zu den Symbolen Marias und Jesus: »Mutter [...] das Kind in mir ist wie ein singender Himmel, und sein Schlaf ist voll blauer Sterne.« (KW 3, S. 360) Die Vergleiche stellen die Nähe zum Göttlichen und Transzendenten, die Mutter und Kind aufweisen, dar. Agathe wird in der *Verzauberung* zu einem Symbol der Mütterlichkeit, ein Aspekt, der sich bereits früh offenbart. Der lyrische Klagemonolog Agathes nimmt die Entwicklung vorweg:

Warum, ach, bist du von mir gegangen?
 War er stärker als die Nacht?
 War er stärker als das Gewitter?
 Stärker als zwanzig Blitze?
 Zwanzig Rinder und zwanzig Stiere
 Tanzen um meine Brüste
 Und ihre Hufe umtanzen
 Mein Lied.
 Du aber bist davongegangen
 Weil der Schwache die rief, der,
 Welcher einen kaum hütet. (KW 3, S. 71)

Die Metaphorik der Klage und die rhetorischen Fragen belegen Agathes Sinn für die Transzendenz und ihre Nähe zu Mutter Gisson. Gleichzeitig erkennt sie die Schwäche Rattis, der keinen Ausweg aus der Finsternis ermöglicht und keinen Schutz ge-

164 Andreas Mersch betont in diesem Kontext Mutter Gissons Status als Religionsstifterin: Vgl. Mersch: *Ästhetik, Ethik und Religion bei Hermann Broch*, S. 241f.

währt. Die Klage der verlassenen Geliebten weist Parallelen zu der Trauer von Goethes Gretchen auf, denn auch Peter, der Liebhaber Agathes, paktiert mit dem teuflisch Bösen. Doch Agathe ist keine Kindsmörderin, sie verzweifelt nicht, sondern entwickelt sich zu Mutter Gissons Erbin und zu einem Symbol göttlicher Mütterlichkeit: »Agathe ruft und es wird sanft und weit: Neun Monate sind die schönste Zeit.« (KW 3, S. 362) Die ruhige Mütterlichkeit Agathes wird durch den Reim betont. Bereits der Erzähler nimmt die Entwicklung von Agathes Kind proleptisch vorweg: »Eine Wiege aus Mandelholz [...] Weiß der Teufel, warum ich gerade auf Mandelholz verfiel.« (KW 3, S. 121) Das Mandelholz symbolisiert die verborgene Göttlichkeit und die Ankunft des wahren Erlösers, des Messias.¹⁶⁵ Der Ausruf »Weiß der Teufel« bezieht sich auf den künftigen Konflikt. Agathe wird so zur Gottesmutter Maria: »Der Himmel ist herabgeglitten und hüllt Agathen in sein blaues Kleid [...] es schweben Sterne, schwebt die Klarheit, kristallinen Fittichens tragen uns die Jahre, als wärens Engel, in das Unsichtbare und halten uns in aller Welten Mitten.« (KW 3, S. 365f.) Der personifizierte Himmel hüllt Agathe ein und projiziert das blaue Kleid der Gottesmutter auf sie, welches durch die schwebenden Sterne verstärkt wird. Das Symbol der Maria bildet sich vor den Augen des Erzählers aus und so verwandelt sich die Totenwache in eine Prophezeiung des wahren Erlösers. Diese mit Symbolen fast pathetisch überladene Beschreibung nimmt proleptisch das Ende des Marius vorweg, wie der Erzähler in seinem Nachwort nochmals verdeutlicht:

Mutter Gisson ist gestorben und die Agathe hat ihr Kind. Und es will mir scheinen, als ob mit dem Kind der Agathe eher die neue Zeit kommen wird als mit den Reden des Marius, es will mir scheinen, als ob sich in Agathens Geist die neue Frömmigkeit vorbereitet, die die Welt braucht und die sie will und daß Agathens Kind dies einst wird verwirklichen können. (KW 3, S. 369f.)

Intertextuelle Verweise und die Aufrufung religiöser Mythen binden Agathe und ihren Sohn in das Wertsystem kultureller religiöser Erinnerungen ein und verstärken so ihren Einfluss und ihre Bedeutung. Anstelle des alten Pfarrers sind es die unehehlich Schwangere und ihr Sohn, denen die Fähigkeit zugesprochen wird, alte kulturelle Erinnerungs- und Wertkonzepte neu zu beleben.

6.4 Zusammenfassung

Das Böse, Opferungsriten und Erlösungshoffnungen haben die vorherigen Kapitel beherrscht. Im Anschluss an eine kurze Vita des Teuflischen kann nun bestätigt werden, dass Marius Ratti eine klassische Teufelsfigur ist. Er vereint alle Aspekte des

165 Vgl. Wergberger, Anette: Mandel/Mandelbaum. In: Metzler Lexikon literarischer Symbole, S. 257–258, hier S. 257.

teuflischen Widersachers: optische Merkmale, rhetorische Fertigkeiten und die Fähigkeit, Zwietracht zu sähen. Erkennbar ist eine Differenz der Fassungen, so betonen alle drei Varianten seine teuflischen Merkmale, die Schwerpunktsetzung variiert jedoch. Schildert die erste Fassung die optischen Anhaltspunkte stärker, ist es vor allem die zweite Version, die die charakterlichen Merkmale hervorhebt. Alle drei Fassungen verbinden Rattis Status mit den Fähigkeiten des Schauspielers und betonen so vor allem seine Wandelbarkeit. Er ist in der Lage, alle Gesprächsteilnehmer*innen gleichermaßen zu erreichen und verfügt so über das teuflische Merkmal der Anpassungsfähigkeit. Die Kälte und die Nähe zum Nichts, die Plotins Beschreibung des Bösen entspricht, werden vor allem in den späteren Fassungen herausgearbeitet. Marius Ratti wird in allen drei Fassungen nicht allein als das teuflisch Böse, sondern auch als Unwert im Sinne von Brochs Werttheorie verstanden. Neben der Entlarvung Rattis durch Mutter Gisson, werden insbesondere Naturvergleiche genutzt, um das Wirken des Bösen zu versinnbildlichen. Einen besonderen Schwerpunkt legt die Analyse auf die Funktion des Pfarrers, der sich vom isolierten und dem Bedeutungsverlust anheimgefallenen Symbol der christlichen Kirche zu einem Mittäter entwickelt. Auf der Ebene der Erlösungs- und Opfergedanken haben die vorangegangenen Kapitel belegt, dass verschiedene, größtenteils harmlose Opferungsriten in der *Verzauberung* geschildert werden. Mutter Gisson, Irmgard und Agathe opfern der Natur Getreide und markieren so ihre Zugehörigkeit zu den Naturgottheiten. Doch innerhalb der Dorfgemeinschaft haben sich christliche und heidnische Riten kritiklos vermischt und signalisieren das Fehlen eines einheitlichen kulturellen Erinnerungsrahmens. Irmgards Ermordung soll an die fast erfolgte Opferung Isaacs anschließen und erinnert gleichzeitig an den Kreuzestod Jesu, doch werden beide Vorstellungen durch die Brutalität und Ergebnislosigkeit der Handlung negiert. Wie sich die späteren Fassungen hierzu verhalten hätten, ist nicht zu rekonstruieren und so bleibt der Analyse nur die erste Fassung. Deshalb ist auch Mutter Gissons Ambivalenz nicht mehr aufzuheben, sondern muss als gegeben akzeptiert werden. Erklärbar wird sie lediglich durch das Hinzuziehen ihrer eigenen Jenseitsvorstellung, die den Tod Irmgards als weiteren Akt eines ewigen Kreislaufs akzeptiert und deshalb auch mit einem Wiedersehen rechnen kann.

7. Masse und Zeitgeist

7.1 Massenwahn und Antisemitismus

7.1.1 Theorien des Massenwahns

Ich bin, wie die meisten Menschen, von Massenpsychosen sehr leicht beeinflussbar. Wenn 3000 Menschen die Wacht am Rhein singen, würgt es mich ebenso gerührt und erschüttert im Hals, wie wenn sie die Marseillaise sängen. Vielleicht ist es diese lächerliche Hingabe, die bei mir solch starkes Reagieren erfordert. Ich bin vollkommen überzeugt, daß die Masse »schön« ist und auf obengeschildeter [sic!] Basis eine ungeheuerer [sic!] Erschütterung geben kann. Wenn es mich trotzdem vor Ekel schüttelt, wenn es mir trotzdem in einer nicht zu schildern- den Weise graust, so geschieht das, Sie kennen mich, nicht von einer albernen Ästhetisiererei aus, der die Masse stinkt, noch aus einer vulgär-platten Skepsis, der eben alles ein Schwindel ist. Daß es ein Schwindel ist, ist wohl nicht abzuleugnen, aber ganz Nebensache. Es ist vollkommen Nebensache, daß dieselbe Masse heute imperialistisch und morgen gegenteilig begeistert ist. Ja selbst das halte ich für Schwindel, daß die imperialistische Begeisterung die echtere ist, und daß der Freiheitstaumel von *jedem einzelnen* [Herv. i.O.] als ein »Ersatz« für den nationalistischen gefühlt wird, der jetzt in Prag oder Paris tanzen macht. Und weil die Hohlheit und Verkrampfung [...] des Freiheitsrufes so offenkundig ist, und weil die falsche Gemeinschaft, in die hier die Masse tritt, jedem einzelnen manifest ist, deswegen ist der Übergang von der hohl erregten Masse zum Zweckverband des Plünderns ungleich leichter zu vollziehen als von der national erregten Menge, die den Schimmer, eine leise Ahnung einer echten Gemeinschaft, der sprachlichen nämlich, in sich trägt. Radikal genommen, ist jede Gemeinschaft eine menschliche Entartung. Ihr Werterlebnis beruht zum größten Teil auf einer billigen Ekstase des gemeinsamen Rhythmus, auf jener erkenntnislosen billigen Hilfe [...] Die Gemeinschaft ist kein Wertprinzip und darum gibt sie keine sittliche Basis ab. (KW 13/3, S. 30f.)

Man stelle sich vor, man steht dicht an dicht in einer großen Masse, Menschen drängen sich aneinander, teilweise kann man nicht über die Köpfe der einen umgebenden Menschen sehen. Es ist warm, drückend und eine merkwürdige Anspannung erfasst alle, wie in einem Feld von Rennradfahrern, ein Fehler und alle stürzen. So sind Massen: bedrückend, berauschend und unkontrollierbar. Fast jeder Mensch war schon einmal auf einer Demonstration, einer Kundgebung, einem Konzert und spätestens seit der Katastrophe der Loveparade im Jahr 2010 denken auch die Jüngeren an mögliche Risiken, an die Unkontrollierbarkeit großer Menschenansammlungen. Auf etwas Vergleichbares, wenn auch politisch und zeitgeschichtlich wesentlich bewegender, bezieht sich der Brief Hermann Brochs. Er beschreibt sein Empfinden angesichts der Ausrufung der Republik Deutschösterreich am 12. November 1918. Die Monarchie endet, der letzte habsburgische Kaiser dankt ab und die Republik entsteht. Eine Republik, die als Provisorium empfunden wird.¹ Denkbar schlechte Startbedingungen, denn ähnlich wie in der Weimarer Republik war auch die Erste Republik Österreichs ein Gebilde, dessen Bürger*innen Demokratie erst erlernen mussten. Brochs Beschreibung der Massenkundgebung bezieht sich aber nicht nur auf die Ereignisse dieses Abends, sondern nimmt bereits seine späteren Überlegungen zum Massenwahn vorweg. Dieses Empfinden der Masse als verführerisch, aber jederzeit bereit, in Raserei zu verfallen, ist jedoch keine singuläre Beobachtung Brochs. Sie prägt die Zeit und deshalb soll in diesem Kapitel ein Überblick über Massentheorien gegeben werden. Aufgrund der Ausrichtung der vorliegenden Untersuchung besteht jedoch nicht der Anspruch, einen vollkommenen Überblick über die Geschichte der Massentheorien zu geben. Stattdessen legt das Kapitel den Fokus darauf, das notwendige Hintergrundwissen zu vermitteln und so eine spätere Verortung der *Verzauberung* im Kontext der Macht- und Massekomplexe zu ermöglichen. Neben Hermann Brochs eigener fragmentarisch geliebener Massenwahntheorie² berücksichtigt die Arbeit weitere prägende Texte. Ein zentraler Vorreiter der Massenthematik ist Gustave le Bon. In seinem bekanntesten Werk *Psychologie des foules* (dt. *Psychologie der Massen*, 1895) charakterisiert er Massen als Kräfte der Zerstörung.³ Le Bon konstatiert, dass seine Zeit eine Zeit der Massenbewegung sei⁴ und betont insbesondere die negativen Charakterzüge der Masse:

-
- 1 Vgl. Höbelt, Lothar: Die Erste Republik Österreich (1918–1938). Ein Provisorium. Wien/Köln/Weimar 2018, S. 11ff.
 - 2 Hermann Brochs *Massenwahntheorien* werden erst seit der jüngeren Vergangenheit verstärkt von der Forschung zur Kenntnis genommen, sind aber bis heute ein »unbekanntes Buch«, wie Paul Michael Lützeler ausführt. Lützeler: Hermann Broch und die Moderne, S. 12.
 - 3 Vgl. Le Bon, Gustave: *Psychologie der Massen*. Stuttgart 1922, S. 5.
 - 4 Vgl. ebd., S. 2.

Unter bestimmten Umständen [...] besitzt eine Versammlung von Menschen neue Merkmale, ganz verschieden von denen der diese Gesellschaft bildenden Individuen. Die bewußte Persönlichkeit schwindet, die Gefühle und Gedanken aller Einheiten sind nach derselben Richtung orientiert. Es bildet sich eine Kollektivseele.⁵

Er prognostiziert das Schwinden des Individuums, an dessen Stelle ein Kollektiv tritt. Massen seien aktiver, aber unüberlegter als Individuen⁶ und somit schnell bereit, in Rage zu verfallen. Die Schilderung des französischen Mediziners stellt die Problematik von Massenbewegungen in den Vordergrund. So betont er, dass Massen intellektuell hinter einzelnen Individuen zurückstünden und somit unzureichender agierten.⁷ Massen sind von dem Gefühl der Gruppenkraft getrieben, das Verantwortungsbewusstsein einzelner Individuen tritt infolgedessen hinter der geballten Kraft der Masse zurück. So klassifiziert Le Bon als zweites Merkmal der Masse die »Ansteckung«⁸, also die Wahrscheinlichkeit, dass eine Handlung oder ein Gefühl von dem Individuum auf die Masse übergreift. Die Wahl des medizinischen Begriffes belegt Le Bons Sorge und seine Einschätzung des Risikopotenzials. Von besonderem Interesse ist sein Vergleich der Masse mit den willenlosen Opfern eines Hypnotiseurs.⁹ Diese Vorstellung wird für die folgende Untersuchung noch von Interesse sein, denn mittels dieser Theorie kann der Bezug zu den zahlreichen Krisenpropheten und Scharlatanen der Zwischenkriegsphase hergestellt werden. Nach Le Bon ist die Masse eine willenlose Gruppe, deren Individualität zugunsten der Bewegung vollkommen in den Hintergrund tritt. Gleichzeitig wird die Triebhaftigkeit der Beteiligten besonders betont.¹⁰ Massenbewegungen sind nicht nur aufgrund ihrer geringeren Handlungsintelligenz problematisch, auch die damit einhergehende Gefühlsbetontheit stellt ein Problem dar. Denn sie lässt Massen wankelmütig werden: »Die Masse wird sehr leicht zum Henker, ebenso leicht aber auch zum Märtyrer.«¹¹ Massen sind also wandelbare Kollektive, die rationalen Argumenten ablehnend gegenüberstehen.¹² Le Bon warnt insbesondere vor der Tatsache, dass Massen extrem autoritätsgläubig und -hörig sein können und sich anstelle von Argumenten von bloßer Macht lenken lassen.¹³ Aufgrund dieser Analyse kommt Le Bon zu dem

5 Ebd., S. 9.

6 Vgl. ebd., S. 3.

7 Vgl. ebd., S. 13.

8 Ebd., S. 14.

9 Vgl. ebd., S. 15.

10 Vgl. ebd., S. 16.

11 Ebd., S. 19.

12 Vgl. ebd., S. 22f.

13 Vgl. ebd., S. 33f.

Schluss, dass Massen gerade auf Pathos und Emotionalität reagieren.¹⁴ Ein besonderes Augenmerk richtet er deshalb auf den Anführer der Masse:

Anbetung eines vermeintlich höheren Wesens, Furcht vor der ihm zugeschriebenen magischen Gewalt, blinde Ergebung unter dessen Befehle, Unfähigkeit zur Diskussion über dessen Dogmen, Streben nach deren Verbreitung, Tendenz jene als Feinde zu betrachten, die sie nicht annehmen.¹⁵

Der Anführer der Masse stellt das Zentrum der Bewegung dar, um ihn sammeln sich die Mitglieder. Diese Menschen stehen für Le Bon an der Grenze zum Wahnsinn¹⁶, auch weil sie ihr eigenes Leben für diese Bewegung opfern. Sprachmacht, Wiederholungen und Autorität sind die Kennzeichen der Anführer. Le Bons Ausführungen haben den Nerv der Zeit getroffen und so wird die Masse zu einem ausdrucksstarken Symbol der Moderne.¹⁷ Auch Sigmund Freud beschäftigt sich mit der Psychologie der Masse und kommentiert Le Bons Abhandlung.¹⁸ Freud betont in Anlehnung an Le Bon, dass der Einzelne sich in der Masse verändere, auch da er oder sie verdrängten Triebregungen nachgehen könne.¹⁹ Darauf aufbauend merkt er an, dass diese Veränderungen keine neuen Charakterzüge darstellen, sondern als Hervortreten des Unterbewussten zu verstehen seien.²⁰ Freud unterstützt Le Bons These, der lenkbaren, kritiklosen und realitätsfernen Masse und führt aus, dass der Anführer einer Masse vor allem ausdrucksstark sein müsse. Der Anführer liefere der Masse Bilder, die Wünsche ausdrücken und mit Übertreibungen und Wiederholungen verknüpft werden.²¹ Wie man anhand dieser Ausführungen klar erkennt: Realitätssinn und Logik sind nicht erwünscht.

Hermann Broch hat sich zeitlebens mit dem Phänomen der Masse und der Lenkbarkeit von Massenbewegungen beschäftigt. Aufgrund der politischen Entwicklungen und seiner persönlichen Erfahrungen ist es nachvollziehbar, dass er sich vor allem seit dem Machtzuwachs Hitlers und des deutschen Nationalsozialismus mit massenpsychologischen Phänomenen auseinandersetzt. Robert Weigel führt in der Einleitung seiner Arbeit *Zur geistigen Einheit von Hermann Brochs Werk* aus, dass es in der Verknüpfung von Brochs theoretischen und literarischen Texten

14 Vgl. ebd., S. 31.

15 Ebd., S. 47.

16 Vgl. ebd., S. 82.

17 Auch Hermann Brochs Brief an Franz Blei betont die Bedeutung der Masse für die aktuelle Politik und Gesellschaft, vgl. (KW 13/3, S. 30f.).

18 Vgl. Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse, Leipzig/Wien/Zürich 1921, S. 6ff.

19 Vgl. ebd., S. 6f.

20 Vgl. ebd., S. 10.

21 Vgl. ebd., S. 22.

nicht darum gehen kann, Broch mit Broch zu erklären.²² Gleichzeitig betont er zurecht, dass Brochs gesamte Arbeit von der Beschäftigung mit dem Massenwahn gekennzeichnet sei²³, eine vollkommene Trennung ist also nicht möglich. Stattdessen sollen Brochs Theorien und sein Romanfragment in der folgenden Analyse in den Zeitkontext und den Massen- und Machtdiskurs eingebettet werden. Brochs *Verzauberung* ist ein Beispiel der literarischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen. Insbesondere im amerikanischen Exil begann Broch sich der Massenpsychologie aus wissenschaftlicher Sicht zu nähern. Ein Grund für diese Entwicklung waren seine ununterbrochenen finanziellen Sorgen und Nöte.²⁴ Die wissenschaftliche Arbeit und Auseinandersetzung mit dem Massenphänomen versprach gerade in der Zeit während und nach dem Zweiten Weltkrieg ein besseres Auskommen als seine literarische Arbeit. Die Komplexität und der fragmentarische Charakter von Brochs Theorie verhindern bisher eine intensive Aufarbeitung der Massenpsychologie und deshalb treten Brochs Thesen hinter Canettis *Masse und Macht*²⁵ oder José Ortega y Gassets *Der Aufstand der Massen* zurück.²⁶ So bleibt auch die Frage offen, ob die Massenpsychologie Brochs mosaikartig aus einzelnen Teilen besteht²⁷ oder ein zusammenhängendes Projekt darstellt.²⁸

Brochs Massenpsychologie ist ein komplexes Konstrukt, das sich über mehrere Jahrzehnte entwickelt und eng mit der *Verzauberung* verbunden ist. Festzustellen ist vorab, dass er seine Theorie innerhalb des Romankomplexes erstmals auf belletristischer Ebene erprobt, um sie später wissenschaftlich umzusetzen.²⁹ Monika Ritzer verweist zudem auf den Umstand, dass die Werttheorie Brochs einen Vorläufer der späteren Massenwahnüberlegungen darstellt.³⁰ In der Tat sind die Parallelen zwischen beiden Theorien offensichtlich und Brochs Wertvorstellung ist ein fester

22 Vgl. Weigel, Robert: Zur geistigen Einheit in Hermann Brochs Werk. Massenpsychologie. Poilitologie. Romane. Tübingen 1994, S. 10f.

23 Vgl. ebd.

24 Vgl. Ritzer, Monika: Massenwahntheorie. In: Michael Kessler, Paul Michael Lützel (Hg.): Hermann-Broch-Handbuch. Berlin/Boston 2016, S. 433–460, hier S. 437.

25 Hermann Broch kannte Canettis Überlegungen zum Thema Massenpsychologie (vgl. KW 9/1, S. 59), bereits lange vor der Umsetzung beider Ansätze tauschten sie sich aus und erkannten klare Differenzen zwischen ihren Überlegungen. Vgl. Lützel, Paul Michael: Genese eines Exilprojekts. Hermann Brochs Entwürfe zur ›Massenwahntheorie‹. In: Weimarer Beiträge 60/2 (2014), S. 216–233, hier S. 219.

26 Vgl. Strelka, Joseph: Hermann Brochs Modell einer umfassenden Massenpsychologie. In: ders., Hartmut Steinecke (Hg.): Romanstruktur und Menschenrecht bei Hermann Broch. Frankfurt a.M. 1990, S. 57–69, hier S. 57f.

27 Vgl. Lützel: Genese eines Exilprojekts, S. 216.

28 Vgl. Strelka: Hermann Brochs Modell einer umfassenden Massenpsychologie, S. 59.

29 Vgl. Lützel: Genese eines Exilprojekts. Hermann Brochs Entwürfe zur Massenwahntheorie, S. 219f.

30 Vgl. Ritzer: Massenwahntheorie, S. 433.

Bestandteil der späteren Massenpsychologie. Interessant ist der Umstand, dass sich Broch von Le Bons Ansichten emanzipiert³¹ und auch andere zentrale Massenwahntheorien, beispielsweise Ortega y Gasset's Thesen nicht unterstützt.³² Im Gegensatz zu Le Bon geht Broch nicht von der Idee der »Massenseele«³³ aus, sondern konzentriert sich vollkommen auf die Verantwortung der »Einzelseele«.³⁴ Der Ansatz Brochs ist stärker von Freud geprägt: »Eine solche primäre Masse ist eine Anzahl von Individuen, die ein und dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ichideals gesetzt und sich infolgedessen in ihrem Ich miteinander identifiziert haben.«³⁵ Broch verbindet die Gefahr der Masse mit dem Verlust der Kultur: »Grundsätzlich stehe dem Menschen offen, sich kulturbefördernd oder kulturgefährdend zu verhalten.«³⁶ Diese Aussage bestätigt die erneute Trias: Kultur – Wert – Masse/Mensch. Der Mensch ist als Individuum in der Lage, zwischen »Irrationalbereicherung und Rationalverarmung«³⁷ zu wählen:

Er [Broch, D.L.] geht dabei von der universalen Grundvoraussetzung aus, wonach jeder Mensch reale oder geistige Wertinhalte seinem Ich einzuverleiben sucht, um die Einsamkeit des Ich zu überwinden und die Welt werthaltiger für sich zu machen. Es gibt die verschiedensten Arten der Ich-Erweiterung: durch den Rausch, durch Besitz und Macht, durch Gewalt oder Liebe für den Nebenmenschen, durch Erkenntniserweiterung und Identifikation mit den verschiedensten Elementen und Erscheinungen des Nicht-Ich der Welt. Gleichzeitig [...] geht Hand in Hand mit solch positivem Wertstreben eine Abkehr des Negativen schlechthin, der Angst vor dem Un-Wert, ja der Angst vor der Angst. [...] Einfacher und schlagender läßt sich dieser Ur-Gedanke kaum beschreiben: »Ich bin die Welt« auf der einen Seite, »Ich habe die Welt« auf der anderen. »Ich bin die Welt« steht für die echte, die positive Ich-Erweiterung, die an ihrem äußersten Endziel auf ich-Überwindung und Ich-Aufgabe der Welt in solchem ekstatischen Einsamkeitsgrad hinausläuft, daß sie die Realität des Kollektivs übertrifft und ihr der Nebenmensch nur mehr Objekt einer ethischen Realität ist. »Ich habe die Welt« steht für die falsche Ich-Erweiterung, deren wahnhaftige und auch massenwahnhaftige Angstbesänftigung keinen anderen Ausweg kennt, als alles besitzen, sich alles unterwerfen wollen, auch wenn dies völlige Versklavung und

31 Vgl. Lützeler: Genese eines Exilprojekts, S. 221.

32 Vgl. Strelka: Hermann Brochs Modell einer umfassenden Massenpsychologie, S. 59.

33 Le Bon: Psychologie der Massen, S. 9.

34 Vgl. Strelka: Hermann Brochs Modell einer umfassenden Massenpsychologie, S. 60.

35 Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse, S. 87f.

36 Lützeler: Genese eines Exilprojekts, S. 221

37 Ebd.

Unterwerfung an einen kollektiv-egoistischen Gruppen-Wahn zur Voraussetzung hat.³⁸

Zwei Formen der Angstüberwindung treffen aufeinander: Die positive Irrationalbereicherung und die gefährliche Rationalverarmung, die den Menschen von der Kultur und dem eigenen Selbst entfernt. Opfer der Rationalverarmung beschreibt Broch als Menschen, die in einem Dämmerzustand gefangen sind:

Diese mephistophelische Unweisheit, diese witzige Erkenntnislosigkeit der Sehnsucht, diese erkenntnislose Erkenntnisvermesseneheit, unbewußt dahintreibend im Dämmerstrom zwischen Dämmerufeln, die aus nichts anderem mehr als leblosen Konventionen bestehen, dieses Absinken des Menschen ins Untertierhafte, unbewußt der Natur, unbewußt des Todes, unbewußt des Gottes, unbewußt des eigenen Seins, diese nacktste Akzeptation ohne eine Spur von Partizipation ist Ergebnis der Dämmerungsgesetzlichkeit und ihrer in allem Dahindämmern wirkenden spezifischen Mechanik. (KW 12, S. 153)

Das Motiv des Dahindämmerns prägt Brochs Verständnis der Massentheorie und wird auch in der *Verzauberung* verwendet. Monika Ritzer konstatiert folglich: »Alle Charakteristika der Massenexistenz – Anonymität, Reflexionslosigkeit, Amoral, Passivität, Manipulierbarkeit, Triebhaftigkeit, Aggressivität – sind daher bereits im Dämmerzustand des Individuums angelegt.«³⁹ Gleichzeitig verdeutlicht Brochs Ansatz, dass der Mensch seit jeher in einem zyklischen System agiert und jede Epoche in einem Absinken ins Formlose endet (vgl. KW 12, S. 133). Broch stellt fest, dass unter sozialen Gruppen Menschengruppe zu verstehen sind, die sich bilden, um den »Lebenskampf ihrer Mitglieder zu erleichtern« (KW 12, S. 161). Hierfür akzeptieren sie gemeinsame Normen, welche axiomatisch festgelegt und respektiert werden. Die Gruppenmitglieder müssten infolge ihrer Zugehörigkeit bestimmte Haltungen als gut bzw. schlecht kennzeichnen. Die Normen einer Gruppe bestehen in ihrem Wertsystem und die Gruppenmitglieder seien verpflichtet, dementsprechend zu handeln (vgl. KW 12, S. 162). Mitglieder, die sich nicht an die Gruppenmoral halten, müssten damit rechnen, verstoßen zu werden. Broch legt zwei Möglichkeiten fest: Entweder das Gruppenmitglied ist in der Lage, den anderen Beteiligten sein abweichendes Verhalten deutlich zu plausibilieren oder es kann sich nicht erklären und wird infolgedessen als Verbrecher oder Irrsinniger ausgestoßen (vgl. KW 12, S. 162). Er betont:

so lange sich eine festgefügte soziale Gruppe in ihrem Realitätsschema gesichert fühlt, ist sie gegen Dissidenten und insbesondere gegen denjenigen welcher den ›Verstand verloren‹ hat, verhältnismäßig tolerant; seine Normwidrigkeit, seine

38 Strelka: Hermann Brochs Modell einer umfassenden Massenpsychologie, 64f.

39 Ritzer: Massenwahntheorie, S. 433f.

›Abnormalität‹ wird nicht als gemeingefährlich, sondern als harmlos empfunden, und die Teuflischkeit des Verstandesverlustes sinkt zur (uralten) Komik des ›dummen Teufels‹ herab. Intoleranz setzt erst ein, wenn die Gruppe ihre Festgefügtheit verliert oder sich von außen angegriffen fühlt; innere und äußere Gefährdung steigern die ›Gemeingefährlichkeit‹ des Narren. (KW 12, S. 163)

Broch verbindet seine Überlegungen im Folgenden erneut mit der Werttheorie. Er stellt fest, dass der Zweite Weltkrieg noch aus dem Auseinanderbrechen, dem düsteren Ende des mittelalterlichen christlichen Wertsystems hervorgehe. Das mächtige System, welches durch die Aufklärung zerstört und aufgespalten wurde, habe die Welt stabilisiert und die Ordnung gestützt. Seit dem Zerbrechen des Systems und dem Entstehen kleiner Teilsysteme sei der Kampf der Gruppen so stark geworden, dass der Machtdrang unaufhaltbar sei. Folglich habe es zu dem Krieg der verschiedenen einander überlappenden Wertkomplexe führen müssen (KW 12, S. 166f.). Brochs Feststellung offenbart ein Dilemma der Menschheit:

Das Individuum ist im autonomen Wertgebiet dem Wahn der logischen Hypertrophie ausgeliefert. Aber dort, wo solcher Wertabsolutismus noch nicht erreicht ist oder wo ein zentrales Wertsystem [...] zersprengt worden ist und neuerlichem Wertrelativismus Platz gegeben hat, dort ist der Notstand des Individuums nicht geringer: es wird von Wertzerrissenheit bedroht. (KW 12, S. 269)

Menschen, die ihren Platz im Wertsystem verloren haben, sind folglich panikbehaftet und suchen eine Ersatzgemeinschaft, die schnelle Affektbefriedigung verspricht. Diese Menschen seien verzweifelt auf der Suche nach einer Führungspersönlichkeit, welche sie aus ihrem Wertverlust retten könne (vgl. KW 12, S. 280). Der moderne Massenwahn wird von Broch – mit Verweis auf Freud – als Massenneurose bezeichnet. Er betont jedoch, dass nicht nur neurotische, sondern auch psychotische Einschläge festzustellen sind (vgl. KW 12, S. 281). Broch konstatiert, dass psychische Massenbewegungen fast nie umzukehren seien, einmal ausgelöst, liefen sie einfach weiter (vgl. KW 12, S. 298). Er stellt dementsprechend fest:

Panik ist der Ausbruch jener metaphysischen Ur-Angst, die aus der jeder Seele eingeborenen Todeseinsamkeit entspringt und bloß durch die Ekstase fortwährenden Wertgeschehens übertäubt zu werden vermag; wenn also das Wertgeschehen, wie in der Panik, ja, schon in der Vor-Panik, sei es aus dieser, sei es aus jener Ursache, völlig aussetzt, so genügt die Ursachenbeseitigung allein nicht mehr, um das furchtbare Panikerlebnis wieder aufzuheben. (KW 12, S. 298)

Für die Untersuchung ist interessant, dass Broch davon ausgeht, dass Panik nie für Rationalität zugänglich sein könne, stattdessen suche sie fast magisch erscheinende Neuanfänge und strebe in diese irrationale Dynamik, welche für Außenstehende kaum verständlich sei (vgl. KW 12, S. 299). Massen benötigen Führungsperson-

lichkeiten, die ihre diffusen Kräfte kanalisieren und bündeln, sie fungieren als Richtungsgeber: »Diese Richtungsgebung wirkt für jeden einzelnen Massenangehörigen gleichsam wie eine Bewußtmachung, es ist ein Rationalisierungsvorgang, wenn auch meistens mit irrationalen, vornehmlich symbolhaften Mitteln« (KW 12, S. 299). Broch unterteilt die Massenführer in zwei Gruppen: die religiösen Heilsbringer und die dämonischen Verführer. Der religiöse Heilsbringer oder auch Religionsstifter:

vermag kraft seiner eigenen ethisch-rationalen Erkenntnis die Menschheit zum Ziel ständiger Irrationalbereicherung hinzulenken; er erweckt in der Seele des Individuums [...] das Bewußtsein der in ihr schlummernden metaphysischen Ur-Angst, so daß der Zugang zum positiven Weg der Angstbesänftigung eröffnet wird, zum kulturaufbauenden, kulturgebundenen Weg der Irrationalbereicherung, dessen Ziel mit der erkenntnismäßig-religiösen Ekstase vom Typus »ich bin die Welt, weil sie in mich eingegangen ist« gesetzt erscheint (KW 12, S. 300f.).

Der Religionsstifter ist durch sein Tun das Symbol der Angstbefreiung, deshalb ordnet er sein Sein der göttlichen Ratio, also der Vernunft, unter, denn diese stellt das höchste Gute der Menschen dar (vgl. KW 12, S. 301). Der dämonische Demagoge hingegen

führt die Massen (– nicht die Menschheit! –) stets auf den Weg des Rationalverlustes, d.h. der Triebausleitung in archaisch-infantilen Ekstaseformen; auch er wendet sich also an die Angst, besonders an die des panikisierten Menschen, auch er bemüht sich, die Angstkräfte zu »formen«, doch da er weiß, daß das Individuum niemals geeignet ist, die Angstquelle in sich selber zu suchen, vielmehr immer danach strebt, dieselbe nach außen zu verlegen und irgendwelche außenstehenden Personen [...] für die Angstbeunruhigung verantwortlich zu machen, fordert er vor allem auf, diese »feindlichen« symbolischen Angsterzeuger zu »besiegen« und physisch zu vernichten. Es ist der kulturzerstörende, kulturzersprengende, humanitätsvernichtende Weg der Rationalverarmung, der damit bestritten wird, der Weg der triebmäßig-wahnhaften Pseudoekstase vom Typus »Ich habe die Welt, weil sie mir unterjocht ist« (KW 12, S. 301).

Der Demagoge setzt also seine Person als Symbol der Massenbewegung ein und seine Person wird somit auch das Symbol des Sieges. Er verwendet alle Mittel, um einen Zustand des Gestrigen wiederherzustellen, den die Entwicklung der humanen Vernunft längst hinter sich gelassen hat. Der Demagoge zielt auf den kurzfristigen Sieg, den Erfolg der momentanen Aggression, nicht auf die Ewigkeit (vgl. KW 12, S. 301). Brochs Massenpsychologie unterscheidet sich von den gängigen Ansätzen, denn er sieht trotz allem die Verantwortung jedes einzelnen Individuums. Für die folgende Analyse der *Verzauberung* ist der Dualismus der beiden Systeme: »Ich bin die Welt« und »Ich habe die Welt« besonders interessant, insbesondere da Broch seine

Massentheorie fest mit der Werttheorie verschränkt und aufgrund dessen ein zyklisches System entwickelt, in dem der Mensch stets schwankend agiert. Gleichzeitig wird das dualistische Massenführer-Konzept die folgende Untersuchung natürlich in besonderem Maße prägen.

7.1.2 Machttheorie nach Heinrich Popitz

Hermann Brochs Massenwahntheorie konnte aufgrund der quantitativ umfangreichen, stark verdichteten und äußerst komplexen Darstellung bis heute kaum Einfluss nehmen. Dennoch hat sich Heinrich Popitz in seiner Abhandlung *Phänomene der Macht* auf Brochs Theoreme und Ideen bezogen.⁴⁰ Die Machttheorie des Soziologen eignet sich deshalb für eine Analyse der Machtprozesse in Brochs *Verzauberung*. Zum einen nutzt er Ideen, die der Massenpsychologie Brochs entstammen für seine eigenen Theorien, die Anbindung ist folglich gewährleistet. Zum anderen bezieht Popitz sich auf Max Weber⁴¹ und ermöglicht so nochmals eine gedankliche Nähe. Es soll im Folgenden kurz auf zentrale Thesen und Überlegungen zu Machtprozessen eingegangen werden, die eine Analyse von Brochs Romanfragment unterstützen. So ist zuerst festzustellen, dass Macht ein omnipräsenter Prozess ist⁴²:

Macht ist machbar, Machtordnungen sind veränderbar, eine gute Ordnung entwerfbar: es kann getan werden. Macht ist omnipräsent, eindringend in soziale Beziehungen jeden Gehalts: sie steckt überall drin. Macht ist freiheitsbegrenzend, als Eingriff in die Selbstbestimmung anderer begründungsbedürftig: alle Macht ist fragwürdig.⁴³

Popitz unterscheidet mehrere Formen der Macht: Aktionsmacht, instrumentelle Macht, autoritative und datensetzende Macht. Die Aktionsmacht ist verletzend und die historisch erste Machtform, sie richtet sich gegen Organismen und ist in der Regel ungleich verteilt. Da es keine Begrenzung der künstlichen Mittel zur Machtsteigerung gibt, ist die Gefahr des Menschen für den Menschen grenzenlos. Gleichzeitig ist der Mensch »in vielfältiger und subtiler Weise verletzungsoffen«. ⁴⁴ Die instrumentelle Macht hingegen ist auf Dauer angelegt, sie »steuert langfristig das Verhalten des Unterlegenen.«⁴⁵ Wiederum ist auch die Aktionsmacht im Spiel, sie lenkt Belohnung und Strafe. Dauerhaft wird die Macht, weil bestimmte Aktionen zu Drohungen und Versprechen abgemildert werden können. Diese Mechanismen

40 Vgl. Lützelner, Paul Michael: Hermann Broch und die Moderne. München 2011, S. 12.

41 Vgl. Anter, Andreas: Theorien der Macht zur Einführung. Hamburg 2012, S. 76.

42 Vgl. Popitz, Heinrich: Phänomene der Macht. Tübingen 1992, S. 12.

43 Ebd., S. 20.

44 Ebd., S. 24.

45 Ebd., S. 25.

sind über Zeit und Raum dehnbar und daher leichter zu steuern. Die Instrumentalisierung von geglaubter Gefahr oder das bestehende Gefahrenrisiko begründen eine permanente Unterwerfung.⁴⁶ Die Machtbasis ist »die für die Betroffenen glaubhafte Verfügung über Strafen und Belohnungen. Die Strategie instrumenteller Machtausübung besteht im Aufbau und im Bewahren dieser Glaubwürdigkeit.«⁴⁷ Die autoritative Macht ist als eine »willentliche, einwilligende Folgebereitschaft«⁴⁸ zu verstehen, sie benötigt also keine Versprechungen oder Drohungen. Stattdessen ist die Suche nach Anerkennung zentral, so entsteht Autorität, denn die

Autoritätsbeziehung beruht auf einem zweifachen Anerkennungsprozeß: Auf der Anerkennung der Überlegenheit anderer als der Maßsetzenden, Maßgebenden und auf dem Streben, von diesen Maßgebenden selbst anerkannt zu werden, Zeichen der Bewährung zu erhalten.⁴⁹

Die zweifache, alternative Struktur ist auch auf dieser Ebene zu finden: Anerkennung oder Entzug der Anerkennung. Träger*innen der autoritativen Macht können diese Alternative setzen und steuern so das Verhalten und die Einstellung anderer. Gewalt ist ein Thema, das eng mit Macht- und Masseprozessen verbunden ist. Popitz definiert Gewalt als eine Machtaktion, die zur absichtlichen körperlichen Verletzung anderer führt. Gleichgültig, ob sie für die Agierenden ihren Sinn im Vollzug hat oder in Drohungen umgewandelt zu einer dauerhaften Unterwerfung führen soll.⁵⁰ Selbstverständlich gibt es zahlreiche Gewaltformen: Sie zeigen sich in sozialer Ausgrenzung, materieller Schädigung, aber auch im körperlichen Angriff. Physische Attacken gipfeln schlimmstenfalls in der Tötung, die Popitz als Beweis vollkommener Majestät versteht.⁵¹ Doch die Antinomie der Machtvollkommenheit beruht in der Unvollkommenheit der Tötungsmacht, denn schon radikal aktive Attentäter*innen oder radikal passive Märtyrer*innen brechen die Machtvollkommenheit, sodass eine Gegenmacht entstehen kann:

Macht kann vollkommen sein, weil sie das Äußerste tun kann. Macht ist unvollkommen, weil sich die Entscheidung zum Äußersten nicht monopolisieren lässt – jeder kann töten –, und weil die Entscheidung sich töten zu lassen, anderen nicht genommen werden kann.⁵²

46 Vgl. ebd., S. 26.

47 Ebd.

48 Ebd., S. 28.

49 Ebd., S. 29.

50 Vgl. ebd., S. 48.

51 Vgl. ebd., S. 53.

52 Ebd., S. 60.

Popitz erörtert, dass es mehrere Optionen gibt, die neue Machtverhältnisse begünstigen, etwa die höhere Organisationsfähigkeit der neuen Machtgruppe.⁵³ Machtgewinn ist als Prozess zu verstehen, der an die Kooperation Privilegierter gebunden ist.⁵⁴ Die neue Herrschaft wird vorab horizontal legitimiert: »Dieser interne Vorgang aber gibt nicht nur den Beteiligten zunehmende Sicherheit, er hat auch eine ausstrahlende Wirkung: die Suggestivkraft des Einverständnisses.«⁵⁵ Potenzielle Gegenkoalitionen können im Laufe des Prozesses durch mögliche Gewinn- und Machtbeteiligung oder durch eine Spaltung innerhalb der Gruppe einbezogen werden.⁵⁶ Die Masse gliedert sich in drei Gruppen: die Teilhabenden, die Neutralen und die Unterprivilegierten.⁵⁷ Den Neutralen gilt das Interesse der Mächtigen, denn sie sollen für die neue Gruppe gewonnen werden. Ein weiteres Ziel der neuen Machthaber*innen besteht darin, die Unterprivilegierten auszugrenzen und eine Koalition mit den Neutralen zu verhindern. Solidarisierungen der schweigenden Mehrheit mit den Opfern müssen vermieden werden.⁵⁸ Popitz zeichnet einen Prozess nach, der Hermann Brochs Massenwahntheorie ideal ergänzt und so eine spätere Analyse unterstützen kann. Beide Theorien machen deutlich: Massen bestehen aus einzelnen Individuen, die eigenverantwortlich agieren und dennoch in der jeweiligen Gruppe an Einfluss und Handlungsmöglichkeit einbüßen können.

7.1.3 Eine Verortung im Zeitkontext und Antisemitismus in Österreich

»Verehrte Damen und Herren! Ich lege Ihnen jenes Gesetz und jene Änderungen unserer Bundesverfassung vor, die gemeinsam nichts weniger bezwecken, als die Ausweisung der nichtarischen, deutlicher gesagt, der jüdischen Bevölkerung aus Österreich. Bevor ich das tue, möchte ich aber einige rein persönliche Bemerkungen machen. Seit fünf Jahren bin ich der Führer der christlichsozialen Partei, seit einem Jahr durch den Willen der überwiegenden Mehrheit dieses Hauses Bundeskanzler. Und durch diese fünf Jahre hindurch haben mich die sogenannten liberalen Blätter wie die sozialdemokratischen, mit einem Wort alle von Juden geschriebenen Zeitungen, als eine Art Popanz dargestellt, als einen wütenden Judenfeind, als einen fanatischen Hasser des Judentums und der Juden. Nun, gerade heute, wo die Macht dieser Presse ihrem unwiderruflichen Ende entgegengeht, drängt es mich, zu erklären, daß das alles nicht so ist. Ja, ich habe den Mut,

53 Vgl. ebd., S. 190.

54 Vgl. ebd., S. 191.

55 Ebd., S. 199.

56 Vgl. ebd., S. 210.

57 Vgl. ebd., S. 213ff.

58 Vgl. ebd.

heute von dieser Tribüne aus zu sagen, daß ich viel eher Judenfreund als Judenfeind bin! [...] Trotzdem, ja gerade deshalb wuchs im Laufe der Jahre in mir immer mehr und stärker die Überzeugung, daß wir Nichtjuden nicht länger mit, unter und neben den Juden leben können, daß es entweder Biegen oder Brechen heißt, daß wir entweder uns, unsere christliche Art, unser Wesen und Sein oder aber die Juden aufgeben müssen. Verehrtes Haus! Die Sache ist einfach die, daß wir österreichische Arier den Juden nicht gewachsen sind, daß wir von einer kleinen Minderheit beherrscht, unterdrückt, vergewaltigt werden, weil eben diese Minderheit Eigenschaften besitzt, die uns fehlen! Die Romanen, die Angelsachsen, der Yankee, ja sogar der Norddeutsche wie der Schwabe – sie alle können die Juden verdauen, weil sie an Agilität, Zähigkeit, Geschäftssinn und Energie den Juden gleichen, oft sie sogar übertreffen. Wir aber können sie nicht verdauen, uns bleiben sie Fremdkörper, die unseren Leib überwuchern und uns schließlich versklaven. Unser Volk kommt zum überwiegenden Teil aus den Bergen, unser Volk ist ein naives, treuherziges Volk, verträumt, verspielt, unfruchtbaren Idealen nachhängend, der Musik und stiller Naturbetrachtung ergeben, fromm und bieder, gut und sinnig! Das sind schöne, wunderbare Eigenschaften, aus denen eine herrliche Kultur, eine wunderbare Lebensform sprießen kann, wenn man sie gewähren und sich entwickeln läßt. Aber die Juden unter uns duldeten diese stille Entwicklung nicht. Mit ihrer unheimlichen Verstandesschärfe, ihrem von Tradition losgelösten Weltsinn, ihrer katzenartigen Geschmeidigkeit, ihrer blitzschnellen Auffassung, ihren durch jahrtausendelange Unterdrückung geschärften Fähigkeiten haben sie uns überwältigt, sind unsere Herren geworden, haben das ganze wirtschaftliche, geistige und kulturelle Leben unter ihre Macht bekommen. [...] Sehen wir dieses kleine Österreich von heute an. Wer hat die Presse und damit die öffentliche Meinung in der Hand? Der Jude! Wer hat seit dem unheilvollen Jahre 1914 Milliarden auf Milliarden gehäuft? Der Jude! Wer kontrolliert den ungeheuren Banknotenumlauf, sitzt an den leitenden Stellen in den Großbanken, wer steht an der Spitze fast sämtlicher Industrien? Der Jude! Wer besitzt unsere Theater? Der Jude! Wer schreibt die Stücke, die aufgeführt werden? Der Jude! Wer fährt im Automobil, wer praßt in den Nachtlokalen, wer füllt die Kaffeehäuser, wer die vornehmen Restaurants, wer behängt sich und seine Frau mit Juwelen und Perlen? Der Jude!«⁵⁹

Kaum waren die Extra-Ausgaben der Zeitungen erschienen, die das Ende der Judenverbannung verkündeten, als auch schon eine zweite Extra-Ausgabe der *Arbeiter-Zeitung* ausgerufen wurde: DIE KRONE STEIGT! Zürich. Auf der hiesigen Börse wurden die drahtlich und telephonisch einlangenden Nachrichten von der entscheidenden Sitzung der Wiener Nationalversammlung mit fieberhaftem Inter-

59 Bettauer, Hugo: Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von Übermorgen. Dritte Auflage. Wien 1922, S. 8ff.

esse verfolgt. Kaum war das Fallen des Antijudengesetzes zur Gewißheit geworden, als auch schon umfangreiche Kronenankäufe, darunter solche von amerikanischen und englischen Finanzgruppen, erfolgten. Die österreichische gestempelte Krone ging sprunghaft auf das Doppelte, zum Börsenschluß sogar auf das Dreifache hinauf. Um sechs Uhr abends erschien eine dritte Extra-Ausgabe, die in ganz Wien Aufsehen und mit Galgenhumor gemischte Heiterkeit hervorrief. Die Nachricht lautete: ANKUNFT DES ERSTEN JUDEN IN WIEN. Wie wir mitteilen können, ist soeben der erste Jude aus dem Exil nach Wien zurückgekehrt. [...] »Laßt's uns durch! Der Herr Leo Strakosch, der erste Jud, der wieder in Wien ist, muß zum Rathaus!« Diese Worte waren das Signal zu einem stürmischen Jubelschrei, und das Auto konnte zwar nicht durch, sondern mußte hier mit Lotte warten, aber Leo saß auch schon auf den Schultern zweier handfester Männer und wurde unter dem Jauchzen und Johlen und Hurra-Geschrei der Massen zum Rathaus getragen. Das schöne Rathaus war wieder illuminiert, sah wieder wie eine brennende Fackel aus und mühsam nur konnten sich die Männer mit Leo auf den Schultern Bahn machen. Fanfarenklänge, Trompetentöne, der Bürgermeister von Wien, Herr Karl Maria Laberl, betrat den Balkon, streckte segnend seine Arme aus und hielt eine zündende Ansprache, die mit den Worten begann: »Mein lieber Jude! – –«⁶⁰

In seinem 1922 erschienen Roman *Die Stadt ohne Juden*, der 1924 unter gleichnamigem Titel verfilmt wurde, schildert der zum Protestantismus konvertierte Hugo Bettauer den österreichischen Antisemitismus. Beginnend mit der Ausweisung aller Juden und Jüdinnen aus Österreich nimmt Bettauer die spätere Entwicklung vorweg. Doch trotzdem kann innerhalb des Romans noch ein positives Fazit gezogen werden, denn es kristallisiert sich im Laufe der Romanhandlung immer deutlicher heraus, dass Österreich ohne jüdisches Leben und Wirken nicht lebensfähig ist und die Ausgewiesenen zwangsläufig zurückholen muss. Bettauers humoristischer Ton inszeniert die Stereotype, mit denen Juden und Jüdinnen konfrontiert wurden. Gerade der obige Romananfang hebt beispielsweise den Vorwurf des jüdischen Medienmonopols hervor. Gleichzeitig negiert der jüdisch stämmige Bettauer die Vorurteile und kehrt sie in ihr Gegenteil um. Die Ansprache des österreichischen Bundeskanzlers führt die Unzulänglichkeiten der österreichischen Bevölkerung vor Augen und so kippt die Stimmung und Komik kann entstehen. Doch wie Wolfgang Iser in seinen Ausführungen zum Kipp-Phänomen⁶¹ erörtert, ist die Gefahr eines neuerlichen Kippens jederzeit gegeben und angesichts des Wissens um die nationalsozialistischen Verbrechen ist ein Verlachen im Sinne

60 Ebd., S. 137ff.

61 Vgl. Iser, Wolfgang: Das Komische: ein Kipp-Phänomen. In: Wolfgang Preisendanz, Hans Blumenberg (Hg.): Das Komische. München 1976, S. 398–402.

Bettauers kaum noch möglich. So ist auch das Romanende aus der heutigen Perspektive vor allem Ausdruck der Hoffnung assimilierter Juden und Jüdinnen. Es ist ein Sinnbild des Glaubens an einen Sieg der Vernunft gegen den Wahn. Die abschließende Begrüßung des ersten Juden, der Wien wieder betritt, ist somit der sich in der historischen Realität nicht erfüllende Wunsch nach Integration und Anerkennung. Bettauer selbst, der zeitlebens optimistisch auf ein Ende des Antisemitismus hoffte, wurde 1925 Opfer eines gezielten Mordes durch Antisemiten. *Die Stadt ohne Juden* ist nicht nur ein Beleg für die verschiedenen Wege, mit denen die Opfer antisemitischer Ausgrenzung mit der bedrohlichen Situation umgingen, es ist auch eine eindrucksvolle Schilderung einer lenkbaren Massenbewegung. Beide Textausschnitte führen vor Augen, wie leicht sich die Meinung der Masse ändern kann und wie schnell ein Wandel möglich ist – Pogrom und Beifallssturm liegen nah beieinander und zeigen neuerlich die Gefahr und die unreflektierte Reaktionsgeschwindigkeit der Masse. Bettauers Roman zeigt aber noch etwas, nämlich, dass Antisemitismus bereits 1922 absolut gesellschaftsfähig war. Es wäre vermessen zu behaupten, dass Adolf Hitler den Faschismus und Antisemitismus nach Österreich gebracht hätte. Viel richtiger ist es, davon zu berichten, dass Antisemitismus bereits im österreichischen Kaiserreich ein Problem darstellte. Ab 1900 kann von dem Entstehen eines »gesellschaftlichen Grundkonsens«⁶² gesprochen werden, der in einer Ausgrenzung jüdischen Lebens mündet. Antisemitismus – der Begriff umfasst eine ganze Bandbreite antijüdischer Bestrebungen, die vor allem mit den Integrationsbemühungen der jüdischen Bevölkerung ab dem 19. Jahrhundert erstarken:

Obwohl die antisemitische Bewegung aufgrund ihrer inneren Zerrissenheit zwischen konservativen, kirchlich-monarchistischen, antikonservativen sowie fundamental rassenantisemitischen Flügeln politisch marginal blieb, ist der Antisemitismus um 1900 in Zentraleuropa dennoch zu einem Teil des Alltagslebens und zu einem gesellschaftlichen Syndrom geworden.⁶³

Antisemitismus wird gesellschaftsfähig und zu einem Thema, das politische, religiöse und gesellschaftliche Grenzen überschreitet. Im Folgenden kann und soll keine Geschichte des österreichischen oder mitteleuropäischen Antisemitismus nachgezeichnet werden, stattdessen geht es um ein paar wesentliche Aspekte, die für die Analyse interessant sind. Wie auch in Deutschland befeuern die Erfahrung des Ersten Weltkriegs, die Wirtschaftskrise und die allgemein instabile politische Lage der

62 Albrich, Thomas: Vom Antijudaismus zum Antisemitismus in Österreich. Von den Anfängen bis Ende der 1920er Jahre. In: Gertrude Enderle-Burcel, Ilse Reiter-Zatloukal (Hg.): Antisemitismus in Österreich 1933–1938. Wien 2018, S. 37–60, hier S. 38.

63 Bergmann, Werner; Wyrwa, Ulrich: Antisemitismus in Zentraleuropa Deutschland, Österreich und die Schweiz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Darmstadt 2011, S. 1.

jungen Republik die judenfeindlichen Tendenzen und Bestrebungen und führen in die Katastrophe der 30er- und 40er-Jahre:

Da antisemitische Ressentiments an die Instinkte Angst, Neid und Hass appellieren und nicht auf rationalen Urteilen, sondern auf oft tiefverwurzelten Vorurteilen basieren, konnten diese in unterschiedlichsten Zusammenhängen reflexartig aktiviert und politisch instrumentalisiert werden.⁶⁴

Judenfeindliche Forderungen, Äußerungen und antisemitische Ausbrüche finden sich aufgrund dieser Entwicklung auch in den Parteiprogrammen aller Parteien, die bis 1938 kandidieren:

Antisemitismus bildete nicht nur im sozial heterogenen rechten politischen Lager das traditionelle Verbindungsglied, sondern es gab auch eine Art populistischen Konkurrenzantisemitismus, der das gesamte politische Spektrum der Ersten Republik erfasste. In der einen oder anderen Form griffen vor 1938 alle Parteien auf antisemitische Klischees als Waffe im politischen Tageskampf zurück, wodurch ein antisemitischer Konsens entstand, der die breite Akzeptanz antijüdischer Maßnahmen der Nationalsozialisten begreifbarer macht.⁶⁵

Insbesondere die Flüchtlingsströme während und nach dem Ersten Weltkrieg verschärfen die allgemeine Situation. Diese Zuwanderungsbewegungen fördern gleichzeitig Spannungen innerhalb der jüdischen Gemeinden, nämlich zwischen neu eingewanderten und alteingesessenen Juden und Jüdinnen.⁶⁶ Bergmann und Wyrwa führen zehn Gründe an, die zu einer Veränderung und einem Anwachsen der antisemitischen Stimmung im 19. Jahrhundert beitragen.⁶⁷

Diese zehn Gründe sind:

- die Industrialisierung, welche das Vorurteil mit sich brachte, Juden und Jüdinnen seien »Repräsentanten des Kapitals«⁶⁸;
- die Kommerzialisierung, die durch das Erstarken des Handels ebenfalls die jüdische Bevölkerung in den Fokus rückte⁶⁹;
- die Urbanisierung, in deren Verlauf den jüdischen Mitbürger*innen die Schuld an daraus resultierenden sozialen Problemen gegeben wurde⁷⁰;

64 Albrich: Vom Antijudaismus zum Antisemitismus in Österreich, S. 38.

65 Ebd., S. 50.

66 Vgl. ebd.

67 Vgl. Bergmann, Wyrwa: Antisemitismus, S. 5.

68 Ebd.

69 Vgl. ebd., S. 5f.

70 Vgl. ebd., S. 6.

- die Verbürgerlichung, die zentralere Rolle der jüdischen Bevölkerung im Rahmen des neu entstehenden Bürgertums⁷¹;
- die Verwissenschaftlichung, Bildung und Wissenschaft genießen inzwischen eine höhere gesellschaftliche Anerkennung und somit wächst auch der Einfluss des zahlenmäßig stark vertretenen jüdischen Bildungsbürgertums⁷²;
- die Politisierung, die zu einem größeren politischen Interesse führte, die Gesellschaft in verschiedene politische Zentren spaltete und das Vorurteil der jüdischen Medienmacht entscheiden prägte⁷³;
- die Konstitutionalisierung, die den Verfassungen und dem Verständnis gleichberechtigter Bürger*innen mehr Macht einräumte und somit die Frage nach dem Status der jüdischen Bevölkerung in den Fokus antisemitischer Überlegungen rückte⁷⁴;
- die Frauenbewegung, der vorgeworfen wurde, sich vor allem von jüdischen Wortführerinnen leiten zu lassen⁷⁵;
- die Säkularisierung, die nicht nur den Einfluss der Kirche schmälerte, sondern im gleichen Atemzug, den Juden und Jüdinnen die Möglichkeit verschaffte, sich aktiver in verschiedenen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Bereichen zu engagieren⁷⁶;
- und abschließend die Nationalisierung, die dazu führte, dass die jüdische Bevölkerung nicht mehr als Teil der Nation, sondern als Teil der Fremde begriffen wurde.⁷⁷

Diese Vorstellungen bilden auch die Grundlage für zahlreiche Vorurteile, die der jüdischen Bevölkerung entgegengebracht wurden und die sich während und nach dem Ersten Weltkrieg noch einmal deutlich verschärft haben. Mit dem Ende des Ersten Weltkriegs wird die grundlegende antisemitische Einstellung der Bevölkerung in Deutschland, aber auch in Österreich nochmals radikaler und tritt in immer umfangreicherem Rahmen auf: »In dieser Situation fand der Antisemitismus breite Resonanz in der Bevölkerung und bot sich damit als ein probates politisches Mittel für konservative, rechtsextreme und faschistische Parteien und Bewegungen an.«⁷⁸ Wie der Roman Bettauers offen darstellt, ist Antisemitismus ein gesamtgesellschaftliches Problem, dem sich die wenigsten Politiker*innen, kirchlichen Würdenträger und Personen des öffentlichen Lebens entgegenstellten. Während die as-

71 Vgl. ebd.

72 Vgl. ebd.

73 Vgl. ebd.

74 Vgl. ebd., S. 7.

75 Vgl. ebd.

76 Vgl. ebd.

77 Vgl. ebd.

78 Ebd., S. 70.

similierten und alteingesessenen Teile der jüdischen Bevölkerung noch relativ sicher und unbehelligt leben konnten, wurden die sogenannten Ostjuden als »Kriegs- und Krisengewinnler«⁷⁹ diffamiert und zu politischen und gesellschaftlichen »Sündenböcken« stilisiert. Juden und Jüdinnen:

wurden zum Synonym für das Böse, für die als Bedrohung empfundenen Phänomene der Moderne – Glaubensfreiheit, Säkularisierung, Atheismus, Demokratie, Liberalismus, Sozialismus, Kommunismus und Kapitalismus bis hin zur angeblichen »freimaurerisch-bolschewistischen Weltverschwörung.«⁸⁰

Für den Verlauf der ersten Nachkriegsjahre ist festzustellen, dass sämtliche Parteien in einem gewissen Umfang antisemitisch eingestellt waren. Interessant ist vor allem die radikale Einstellung der Christlichsozialen Partei, die einen Gesetzesentwurf einbrachte, der »die Einreise von Juden verboten und ihre Ausweisung bzw. Verbringung in Internierungslager aus politischen und gesundheitlichen Gründen«⁸¹ forderte. Der angebliche Vorwurf der verstärkten Seuchengefahr, die durch die eingewanderten Flüchtlinge verursacht würde, führte zu einer verstärkten Ablehnung jüdischer Mitbürger*innen. Ab Mitte der 20er-Jahre wich der offene und radikale Antisemitismus einem verdeckten Prozess der Ausgrenzung und Ausgliederung aus der Gesellschaft.⁸² Antisemitische Prozesse in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft sind also bereits vor der Herrschaft der Nationalsozialisten fest in der österreichischen Gesellschaft verankert und an dieselben Vorurteile gebunden, wie sie auch in anderen Ländern zu finden sind. Im Folgenden soll deshalb neben den Macht- und Masseprozessen auch ein Blick auf die Auseinandersetzung Brochs mit der Frage des Antisemitismus geworfen werden.

7.2 Die Verzauberung im Spiegel des Massenwahns

7.2.1 Massenwahn und Massenführer

Die vorherigen Kapitel haben sich auf die mythischen und religiösen Aspekte des Romans konzentriert, also auf die übersinnlich-magischen Momente, doch wäre es nicht weitreichend genug, das Wirken des Bösen auf die außerweltliche Ebene zu reduzieren. In der Sekundärliteratur klingt zuweilen der Vorwurf an: Broch mystifiziere den Terror des nationalsozialistischen Regimes, da sein Erzähler sich

79 Ebd., S. 71.

80 Albrich: Vom Antijudaismus zum Antisemitismus in Österreich, S. 38.

81 Bergmann, Wyrwa: Antisemitismus, S. 73.

82 Vgl. ebd., S. 83.

nicht eindeutig zur Judenverfolgung positioniere und teilweise die Schicksalshaftigkeit der Situation anklänge.⁸³ Die mystisch-übersinnlichen Ebenen der *Verzauberung* sind zweifelsohne entscheidend für die Romangestaltung, doch tritt parallel eine eindeutig weltliche Form des Terrors in den Vordergrund. Auch bei Broch speist sich das Böse nicht nur aus außerweltlichen Quellen, stattdessen sind die menschlichen Taten, die Gruppendynamik des Massenwahns und der Hass der Dorfgemeinschaft ausschlaggebend für die Romanhandlung. *Die Verzauberung* verbindet so beide Ebenen und schlägt die Brücke zwischen dem teuflisch Bösen der voraufklärerischen Zeit und dem säkularisierten bzw. menschlichen Bösen der Moderne. Beide Merkmale verbinden sich, so ist der Aberglaube der Dorfbewohner*innen, ihre Suche nach der Erlösung aus der Einsamkeit und ihr Hoffen auf eine neue Gemeinschaft – kurz das Warten auf ein neues übergeordnetes Wertsystem – der ausschlaggebende Antriebsmotor für die Handlung. Das Romanprojekt spielt mehrere Entstehungsmöglichkeiten des Bösen respektive des Nationalsozialismus durch und integriert alle Formen des menschlichen Handelns und verschiedene Ausprägungen des Bösen. Gerade im Zusammenhang mit der Massenwahnthematik knüpft Broch an die politischen Entwicklungen der Entstehungszeit, also an den aufkommenden und erstarkenden Nationalsozialismus an. Die Ausgangslage in Kuppron bietet dem Massenführer, Marius Ratti, den geeigneten Nährboden für seine Massenbewegung: Die Aufspaltung des Dorfes in Unter- und Ober-Kuppron und die daraus resultierenden Differenzen sind bereits angeklungen. Die gescheiterte Wiederaufnahme des Bergbaubetriebs hat die wirtschaftliche Lage des Dorfes weiter verschlechtert und führt zu zahlreichen Prozessen und einer tiefergehenden Unzufriedenheit der Dorfbewohner*innen. Das Haus des Arztes ist hierbei Sinnbild ihres wirtschaftlichen Scheiterns:

Dabei ist es ein Schwindelhaus, ein richtiges Inflationshaus, Kind eines Börsenmanövers und sogar eine etwas unfertige und gebrechliche Frühgeburt. Denn zu jener Inflationszeit gaben einige Schwindler vor, den Bergbau im Kuppron wieder beleben zu wollen, und weil sie bloß Aktien ausgeben konnten, bauten sie hier die beiden Villen und ein Stück der Seilbahn, die nach Plombent hinunterführen sollte. Aber weiter ist die Sache nicht gediehen [...] unfertig blieben die beiden Häuser und wurden von der Gemeinde für Steuerschulden übernommen, und sozusagen unfertig blieb der einstige Verwalter Wetchy, der in dem Haus wohnt und als Agent landwirtschaftlicher Maschinen ein dürrftiges Dasein fristet. (KW 3, S. 23)

In der Beschreibung werden Neologismen mit medizinischen Fachtermini verwoben, um die wirtschaftlich und sozial andauernden Einflüsse des Betrugs zu belegen. Gleichzeitig wird der ebenfalls betrogene und von den Aktienbetrügern zu-

83 Vgl. u.a. Brude-Firnau: Hermann Brochs Demeter-Fragment, S. 38ff.

rückgelassene Wetchy direkt in Zusammenhang mit dem Betrug der Inflationsjahre gesetzt. Bereits in den ersten Erörterungen wird die Außenseiterfigur Wetchy, der in der Sekundärliteratur zurecht als Symbol des verfolgten jüdischen Opfers gesehen wird⁸⁴, mit antijüdischen Vorurteilen in Verbindung gesetzt. Der Erzähler versteht Wetchy jedoch als klares Opfer des Inflationsbetruges und negiert so das antisemitische Vorurteil des Kriegsgewinnlertums. Gleichzeitig muss auch der Vorwurf der Kommerzialisierung bereits in dieser frühen Handlungsphase verneint werden, denn Wetchys Handelsunternehmungen sind kaum von Erfolg geprägt und werden von den ansässigen Bauern darüber hinaus erschwert. Die Gemeindepolitik liegt in den Händen des Bauern Lax, eines mächtigen Gemeinderates, der die Dorfpolitik und den Bürgermeister nach seinen Wünschen lenkt. Die Beschreibung des homodiegetischen Erzählers verbindet Charaktereigenschaften und körperliche Merkmale:

Alles dröhnt an ihm, seine schwarzen Augen, die buschigen schwarzen Brauen, das starke gelbe Fett des Gesichtes, in dem der der Schnurrbart steht, der gewichtige Bauch, und ebenso dröhnend führt er als erster Gemeinderat – den konzilianten Bürgermeister Wolters zur Seite drückend – die Geschäfte der Gemeinde. (BR II, S. 27)

Das Auge des Mediziners erkennt nicht nur das charakteristische Schwarz als Beleg für die Nähe zum Bösen, es vermerkt auch die gelbverfärbte und scheinbar deutlich übergewichtige Gesamterscheinung des Bauern. Dieser Hinweis gibt unter Hinzuziehung der Humoralpathologie zusätzlichen Einblick in den Charakter des Großbauern. Ein Übermaß an gelber Galle im Körper signalisiert die Möglichkeit einer cholerischen Veranlagung.⁸⁵ Tatsächlich erweist sich diese beiläufige Beobachtung des Erzählers als zutreffend und das jähzornige, aufbrausende und stark gewinnorientierte Wesen des Großbauern zeichnet sich im Handlungsverlauf deutlich ab. Der Gemeinderat baut seine Macht bereits vor Marius Rattis Eintreffen immer stärker aus und agiert überaus selbstbewusst. Die fragwürdigen Winkelzüge des Gemeinderats treten in der zweiten Fassung des Bergromans expliziter zutage und offenbaren seine skrupellosen und teilweise rechtswidrigen Taktiken des Machtausbaus:

Lax hatte auf dem Johanni-Hof Geld stehen, das wußte ich. Und ich wußte auch, daß der, der einmal in Laxens Fänge geraten war, nicht so leichten Kaufes davon kam [sic!]. Auch der Johanni wird dran glauben müssen. [...] Still und schüchtern

84 Vgl. Sandberg, Glenn Robert: The genealogy of the »Massenführer«. Hermann Broch's *Die Verzauberung* as a religious novel. Beiträge zur neueren Literaturgeschichte. Folge 3. Band 153. Heidelberg 1997, S. 99.

85 Vgl. Eckart, Wolfgang: Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin. 7. völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin/Heidelberg 2013, S. 27.

ließ Wetchy sich vernehmen: »Und ich glaube, es verstößt auch gegen das Gesetz...« Lax blinzelte listig: »Mit dem Gesetz kenn' ich mich besser aus als du, da lass' dir keine grauen Haare wachsen [...]«

Sabest, der sich zu uns gesetzt hatte, die Zigarette an die vorgeschobene weiche Unterlippe geklebt, fühlte sich bemüßigt, an der Quälerei teilzunehmen: »Das Geld ist immer stärker als das Gesetz, Herr Wetchy.« »Vielleicht mach die Gesellschaft eine Ausnahme«, versuchte Wetchy sich zu retten, »Ich werde ihr berichten...« »Nix berichten, den Vorkontrakt unterzeichnen«, erklärte Lax erbarmungslos, »sie werden's schon nicht kontrollieren.« (BR II, S. 28f.)

Geldgier und Machtstreben stehen über dem Gesetz, so lautet das Urteil des späteren Mörders Sabest und auch Lax plant einen gezielten Betrug, um sich das Anwesen des Bauern Johanni anzueignen. Lax strebt nach Macht und Einfluss und bedrängt den von ihm und den Handelsgeschäften abhängigen Wetchy. Lax Bestreben, die eigene Macht und den eigenen Reichtum zu mehren, macht auch vor den Interessen und dem Eigentum anderer Dorfbewohner*innen nicht halt und so versucht er durch komplizierte Winkelzüge andere Höfe in seinen Besitz zu bringen:

Sehen Sie, Herr Doctor ... daß man zinsenloses Geld nicht für ewig herborgt, das begreift jeder, und deshalb begreift es auch jeder, daß der Herr Lax jetzt dem Johanni eine Hypothek auf den Hof verschaffen will, aus der ihm sein Geld zurückgezahlt werden soll ... und das ist nun der Plan vom Herrn Lax: die Hypothek soll möglichst groß sein, weit größer als die Schuld vom Johanni, und das überschüssige Geld wird der Johanni schon verlieren [...] so, daß die Hypothek nicht zurückgezahlt werden kann, und wenn es dann zur Versteigerung kommt, dann kriegt der Herr Lax den Hof um einen Pappenstiel in die Hand (BR II, S. 70)

Wetchy, der Handelsagent und Radiohändler, erkennt die Manöver des Gemeinderats und weist den Erzähler darauf hin, dennoch kann Lax seine Geschäfte unbehelligt weiter fortführen. Der Calvinist findet keinen Anschluss in Kuppron und wird im Laufe der Romanhandlung zu einem Opfer der Massenbewegung. Gleichzeitig offenbart Brochs Roman schonungslos das Vorgehen der alteingesessenen Bauern, deren auf den eigenen Vorteil und Gewinn ausgerichtetes Streben auch nicht davor zurückschreckt, Gesetze zu brechen, die eigenen Mitbürger*innen auszubeuten und mit dem Inbegriff der nationalsozialistischen Machthaber zu paktieren. Der Roman verweist insbesondere in der zweiten und auch in der dritten Fassung auf die Tatsache, dass Marius auf bestehenden Systemen aufbauen kann. Hierdurch klagt Brochs Roman auf einer Metaebene die etablierten Gesellschaftsschichten an, die den Nationalsozialismus unterstützt haben, um sich selbst zu bereichern und so die Katastrophe des Zweiten Weltkriegs und der Shoa ermöglichen. Diese bereits vordeterminierte Verführbarkeit der Bevölkerung wird in der Entwicklung einer weiteren Figur deutlich, die in besonderem Maße in den späteren Fassungen zur

Geltung kommen soll. Der namenlose Schmied ist eine ähnlich ambivalente Figur wie der homodiegetische Erzähler. *Die Verzauberung* belegt vor allem seine langsam aber stetig wachsende Begeisterung für Rattis Vorstellungen. So ermöglicht er Treffen der wenzelschen Jugendbrigade und glaubt, seine eigene mythische Wahrheit durch Ratti bestätigt zu finden. Gerade in dem Moment, indem der homodiegetische Erzähler eine Kernproblematik und die Taktik Rattis offen anspricht, offenbart sich seine Verführbarkeit:

»Ja«, sagte ich beinahe wütend, »aber das ganze Unterdorf ist schon drauf und dran sie [die versprochene Wahrheit, D.L.] im Berg zu suchen ... ich glaube, Ihr seht nicht, daß Euer Marius ein höchst zwiespältiges Spiel treibt ... er hat zwei Wahrheiten, eine für Lax und eine für Euch [Miland, D.L.].« Der Schmied lachte auch: »Die Burschen sollen bloß ihr Gold suchen.« »Na, Schmied«, sagte ich, »gehörst du etwa auch schon zur Lax-Partei?« Er legte mir die Hand auf die Schulter: »Das Gold ist das Feuer, Doctor, und wenn sie vom Gold reden die Leute, oder von der Wahrheit, so meinen sie das Feuer, das in der Erde ist ... das müssen sie wieder lernen ... auch der Marius muß das lernen [...] die Menschen wollen immer zum großen Feuer zurück, und deshalb suchen sie das Gold.« (KW 3, S. 220)

Der homodiegetische Erzähler prangert in diesem Dialog offen die Doppelzüngigkeit des Marius an und versucht erneut Miland, den einflussreichen Bauern und Vater Irmgards, vor der Gefahr zu warnen. Gleichzeitig offenbart sich ein weiterer mythologisch aufgeladener Glaube, der den Kuppron in besonderer Form einbezieht. Der Schmied wird zu einem Propheten der eigenen Wahrheit, einer Wahrheit, die verworren und kryptisch erscheint und ausschließlich individuell greifbar wird. Der Schmied ist kein Prophet, der die Masse erreichen will, aber er ist dennoch in der Lage, die wahnhaften Bestrebungen Rattis und seiner Anhänger*innen mit der eigenen Wahrheit in Verbindung zu bringen. In der Rolle des Schmieds werden zahlreiche Sagen und Mythen mitgedacht, die ihn in eine Linie mit Mutter Gisson und Ratti rücken. Der Handwerker tritt zurück und eröffnet alle mythischen Parallelen, der keltischen, griechischen und christlichen Vorstellungswelt. Dennoch ist der Schmied keine weitere Götterfigur auf der Ebene des mythischen Konfliktes und des religiös-mythischen Wertsystems. Der namenlose Schmied ist eine fragwürdige Erscheinung, er markiert eine neue Form der Akzeptanz gegenüber Ratti und schafft es, seine eigene kryptische Wahrheit auf die Thesen Rattis zu übertragen. Dennoch wird die Figur in der ersten Fassung kaum weiter berücksichtigt und auch die proklamierte Wahrheit erfährt keine weitere Ausdeutung. Dieser Umstand erscheint überraschend, es stellt sich die Frage, welche Funktion die Figur erfüllen soll. In der zweiten und dritten Fassung wandelt der Schmied sich deutlicher zu einem Anhänger Rattis. Doch schlussendlich bleibt die Figur ambivalent, auch wenn apokryphe Szenen andeuten, dass er einen größeren Einfluss auf den Handlungsverlauf nehmen sollte. Einige Mitglieder des Gemeinderates sind also korrupt und

aufgrund ihrer eigenen Winkelzüge weder in der Lage noch willens, die Konflikte des Dorfes beizulegen. Wie Le Bon ausführt, entwickeln sich Massenbewegungen aus der Schwäche der angestammten Führungsgruppe.⁸⁶ Hieran anknüpfend ist auch Borchs Werttheorie neuerlich hinzuzuziehen, denn auch der sogenannte Gegenwert entsteht aufgrund der Schwäche des angestammten Wertsystems. Auch Marius Ratti erkennt die inneren Zerwürfnisse der Gemeinde und setzt an dieser Stelle an, um seine Macht zu festigen:

Nicht einmal darin seid ihr euch einig. Die einen schreien nach dem Gold, und die anderen schreien, daß der Berg nicht angerührt werden darf [...] Ob die Bahn jetzt tot ist oder nicht, ist gleichgültig, sie ist da. Und wenn sie wenigstens euch gehören würde! Aber nein, sie gehört den Plombentern, und morgen kommen andere Stadtmenschen, die mehr Geld in der Tasche haben, und bauen sie aus und schänden euren heiligen Berg [...] Gewiß ist der Berg heilig, die ganze Erde ist heilig, und ist der Mensch unheilig, so beleidigt er die Erde. Jawohl, so ist es, und das wißt ihr auch, ihr alle, die ihr da sitzt. Der Berg ist beleidigt worden, und seine Rache werdet ihr schon noch zu spüren bekommen. [...] Was aber tut ihr dagegen? was tut ihr statt dessen [sic!]? die Oberdörfler wollen ihren Berg nicht hergeben, und die Unterdörfler nicht ihre Weidegenossenschaft damit beschäftigt ihr euch, das ist euer Tun! (BR II, S. 117f.)

Die innere Zerstrittenheit der Dorfbevölkerung ist der Ansatzpunkt für Rattis Machtausbau. Er bietet die Möglichkeit, durch prophezeite Goldfunde die eigene Zukunft auszubauen und wirft der amtierenden Dorfführung gleichzeitig ihre Schwächen vor. So entlarvt er die inneren Querelen und empfiehlt sich als Ratgeber bzw. Anführer einer neuen Bewegung. Die Abgrenzung Kupprons gegen das Nachbardorf Plombent ist vor allem in den beiden späteren Fassungen präsent und schafft einen externen Feind, der den inneren Zusammenhalt stärken soll. Gleichzeitig besänftigt Ratti die Bedürfnisse aller Zuhörerenden, die rationalen Geschäftemacher sind von den Profitaussichten und seinen Kenntnissen der Gemeindepolitik beeindruckt und die irrationaleren Zuhörer*innen werden durch die Anerkennung der Heiligkeit des Berges leichter überzeugt. Seine Rede ist nicht ausschließlich politisch, sondern verbindet seine rhetorischen Fähigkeiten mit rationalen und irrationalen Themengebieten. Auffallend ist, dass Ratti, indem er alle Interessen berücksichtigt, zwei verschiedene Erinnerungskonzepte in seine Rede integriert. Den erfahrungshaften Modus des kommunikativen Gedächtnisses bemüht er, um die Feindschaft der beiden Dörfer und die Erinnerung an den noch nicht lange zurückliegenden Bergbaubetrug wachzurütteln. Seine Betonung der Heiligkeit des Berges bezieht jedoch auch das monumentale kulturelle Gedächtnis, nämlich die Mythen und Sagen der Region, ein. Es gelingt ihm mittels spontaner

86 Vgl. Le Bon: Psychologie der Massen, S. 2f.

Wechsel des Schwerpunktes und rhetorisch ausgereifter Techniken, sich das Interesse beider Parteien zu sichern. Die rhetorischen Fragen rufen zu Veränderungen auf und drücken Aktionismus aus, gleichzeitig werden der Gemeindeführung versäumte Möglichkeiten vorgeworfen. Diese Vorwürfe binden ihn an das Dorf. Er verschleiert seine Fremdheit durch scheinbares Engagement. Die anaphorische Frage »Was tut ihr« (BR II, S. 117f.) rüttelt die Dorfbewohner*innen auf und verstärkt den Glauben an seine Fähigkeiten. Rattis Ansprache dokumentiert seine Kenntnisse der Dorfpolitik und der Bedürfnisse der Bevölkerung. Die gezielten Vorwürfe sind Belege für die Handlungsunfähigkeit des Gemeinderates, den er aber nicht vollends brüskiert, stattdessen deckt er die internen Streitigkeiten auf. Die Ansprache im Wirtshaus entspricht einer Selbstlegitimierung Rattis. So ermöglicht die zweite Fassung des Bergromans zwar keine gänzlich neuen Einblicke in die Entstehung des Massenwahns, die explizitere Darstellung der Dorfpolitik ist aber für die Frage nach der Ausgangssituation von Interesse. Neben öffentlichen Ansprachen nutzt Ratti auch die direkte Kommunikation, das Zwiegespräch mit Menschen, die er in besonderem Maße für sich gewinnen will. Der homodiegetische Erzähler ist eine dieser Personen, doch noch deutlicher wird die Fähigkeit Rattis in Bezug auf Irmgard. Höhepunkt und endgültiger Vorbote der folgenden Opferung ist eine Szene im Oberdorf:

Als ich auf den letzten Stufen war und den obern [sic!] Raum überblicken konnte, sah ich Irmgard und Marius inmitten der blankgefegten Tenne stehen; sie schauten einander in die Augen und rührten sich nicht. [...] Marius leicht vorgebeugt und mit etwas erhobenem Arm, als sei er mitten in der Bewegung stecken geblieben. Irmgard rank und gerade. [...]

Jetzt sagte der Mann: »Dein Opfer wird groß sein [...] ich liebe dich.« Endlich sprach auch sie, und ich war froh, daß es ihre gewöhnliche Stimme war, wenn auch vielleicht etwas steifer als sonst: »Ja, es ist ein großes Opfer, denn du bist unfruchtbar, du bist kußlos, und ich werde kein Kind tragen.« Er dagegen hatte seinen Predigerton: »Mehr als gebären wirst du, mehr als empfangen ... für dein Opfer wird die geopfert werden.« Es war furchtbar und grotesk zugleich. [...] »Im jungfräulichen Blut der Umarmung«, erklärte er in seiner noblen Redeweise und mit priesterlichem Tonfall, »werden Himmel und Erde sich wieder küssen und ihre Sehnsucht wird gestillt sein.« (KW 3, S. 210f.)

Im Kontrast zu seiner Wirtshausansprache findet diese Unterhaltung privat in dem geschützten Obergeschoss der Scheune statt. Rattis gesamte Konzentration liegt auf Irmgard, die Spannung zwischen beiden wird durch die Erzählerkommentare besonders hervorgehoben und in eine magisch-übersinnliche Sphäre versetzt. In diesem Gespräch entwirft Ratti sein Konzept des erlösenden patriarchalen Gottes und überzeugt Irmgard von der eigenen Opferung. Rational ist diese Entscheidung kaum erklärbar und auch der Kommentar des Erzählers betont die Grausam-

keit und die Absurdität der Situation. Körperliche Starrheit und religiös erscheinender Fanatismus kennzeichnen Rattis Auftreten und dennoch gelingt es ihm, Irmgard zu überzeugen. Interessant ist hierbei, dass sie die Folgen und die negativen Effekte erkennt und sich dennoch von seinen hochstilisierten und mehrfach wiederholten Ausführungen beeindruckt lässt. Er prophezeit ihr postume Ehrungen und schwört sie auf eine schicksalhafte und jenseitige Aufgabe ein. Irmgard benötigt keinen Anspruch auf der Ebene des realen Lebens, der kommunikativen Erfahrbarkeit, für sie zündet Ratti ein Feuerwerk jenseitig-überhöhter Versprechungen. Die Macht Rattis als Massenführer tritt dennoch deutlich zutage. Rationalität ist unangebracht, stattdessen liegt der Fokus auf konsequenten Wiederholungen, pathetischen Versprechungen und einem sehr wehevollen Duktus. Die Ausführungen Rattis sind in diesem Kontext aus rationaler Sicht nicht nachvollziehbar, aber gerade bei Irmgard, die eng an die Sphäre des Mythischen gebunden ist, erreichen sie den erwünschten Zweck.

Mark Roche hat ausgeführt, dass Mutter Gisson keine erfolgreiche Gegnerin Rattis sein könne, weil ihre Sprache dieselbe sei.⁸⁷ Dieser Umstand ist insofern zutreffend, als dass die Schlagworte beider Figuren sich ähneln. In ihren Aussagen divergieren sie jedoch deutlich, wie allein die Erlösungsvorstellung beider darstellt: Während Ratti die Erlösung im Diesseits und mittels eines Menschenopfers inszeniert, negiert Mutter Gisson diese Hoffnung und prophezeit die Erlösung frühestens im Jenseits. Die sprachlichen Parallelen sind angesichts der Werttheorie Brochs vollkommen nachvollziehbar, da sich Ratti als Unwert stets einer ähnlichen Sprache bedienen muss. Dennoch ist die sprachliche Gestaltung weder auf der Ebene der Romanhandlung noch auf der Ebene der Rezipierenden allein aussagekräftig. Die sprachlichen Parallelen stellen eine besondere Herausforderung dar und tragen teilweise zu Brüchen und Leerstellen bei. Wie die ausgewählten Szenen belegen, ist Ratti ein wandelbarer Rhetoriker, dessen Überzeugungskraft in dem Wissen um die charakterliche und psychische Verfasstheit des Gegenübers begründet ist. Irmgard suggeriert er die mögliche Rettung des Vaters, Lax bietet er finanzielle Ressourcen und zusätzliche Macht und so agiert er grenzübertretend erfolgreich. Insbesondere seine Fähigkeit zwischen den jeweiligen Erwartungshaltungen zu wechseln, den kulturellen Erinnerungsrahmen mit dem kommunikativen Rahmen zu verbinden, ist bezeichnend und garantiert seinen umfassenden Erfolg. Rattis Nähe zum klassischen Typ des Rattenfängers wird im Rahmen dieser Dialoge und Ansprache immer deutlicher.⁸⁸ Wie auch Dionysos oder die führenden Kräfte des Nationalsozialismus ist er in der Lage, eine große Gruppe zu vereinen, die ihm trotz divergierender Wünsche und Ideale vorbehaltlos folgt.

87 Vgl. Roche, Mark: Die Rolle des Erzählers in Brochs Verzauberung. In: Paul Michael Lützeler (Hg.): Brochs Verzauberung. Materialien. Frankfurt a.M. 1983, S. 131–147, hier S. 142f.

88 Vgl. Mahlmann-Bauer: *Die Verzauberung*, S. 153.

7.2.2 Entwicklung einer Jugendbewegung im Kontext der Hitlerjugend

Die bisherige Untersuchung hat Marius Status als Anführer bereits belegt. Gleichzeitig ist seine ausdrucksstarke, teilweise pathetische und zu Wiederholungen neigende Sprache ein Indikator für seine Qualifizierung als Massenführer:

Und Marius, bei all seiner Narrheit, seinen Vorteil wahrend und zweifellos bestrebt, sich den Krimuß zu sichern, griff es auf, ja, mehr noch, er verwandelte es unverzüglich in echte Narrheit und Besessenheit, da er sofort nach innen gewandten Blick[s] in seinen Prophetenton zurückfand: »Toter Mann im Berg, erschlagen vom Berge, der sein Blut trinkt, damit der Zwerg wieder zum Riesen werde, aus dem Un-Mann wieder der Mann, aus der Stummheit wieder die Stimme ... wenn er das Sühneopfer angenommen hat, das Verbrechen verzeiht, dann wird er seine Stimme erheben und mich rufen ...« (KW 3, S. 330f.)

Die martialische Sprache sichert Ratti die zum Irrationalen neigende Anhängerschaft, etwa den reichen Bauern Krimuß. Schlagwörter wie Berg, Blut und Mann sind zu einer mythischen Beschwörungsformel verbunden, die den Gruppengeist aussöhnt und durch die Verweise auf Zwerge und Riesen in die traditionellen Mythen der Region eingebunden ist. Das Urteil des homodiegetischen Erzählers verweist auf die bereits vorgenommene Diagnose, einen Wahnsinnigen vor sich zu haben, gleichzeitig erkennt der Erzähler die Macht Rattis und den zielgerichteten Einsatz von Mythen, rhetorischen Fähigkeiten und Machtstreben. Das Bergwerksglück, das ein Todesopfer fordert, wird so zu einer weiteren Opferung ausgedeutet und als Tat des Berges selbst ausgelegt.⁸⁹ Gleichzeitig stellt Ratti in seiner Auslegung der Umstände eine Verbindung zu dem künftigen Geschehen her und betont den eigenen Machtanspruch. Einzig der Massenführer ist in der Lage, den Ruf des Berges und somit des Goldes zu hören und nur er kann die Situation einschätzen und den Reichtum des Dorfes garantieren. Die Grenzen sind deutlich gezogen und trotz des diagnostizierten Wahns handelt Ratti zielgerichtet und stets auf den eigenen Vorteil bedacht. Die anschließende Lossagung von seinem tatkräftigen, aber ungeduldigen Weggefährten Wenzel ist die logische Konsequenz des eigenen Machtstrebens. Ratti opfert Wenzel für seine eigenen Interessen und deutet das Unglück nicht als Folge von Sabotageaktionen, sondern als Rache des Berges:

»Wenzel«, sagte er gerade, »du meinst, daß das Holz angesägt worden sei ... weißt du, daß du damit einen argen Verdacht aussprichst? [...] hatte ich dich nicht immer darauf aufmerksam gemacht, daß du alles, was du tust, auf eigene Verant-

89 Wendelin Schmidt-Dengler verweist zurecht auf die Parallelen zwischen Rattis Ansprache und der Haltung der Nationalsozialisten Kriegstoten gegenüber. Vgl. Schmidt-Dengler: Hermann Brochs Roman *Die Verzauberung* (1935), S. 158.

wortung machst? habe ich dir nicht befohlen zu warten, bis die Zeit reif ist und der Berg selber uns rufen wird? Und er hätte uns gerufen, in Reinheit und Größe hätte er uns gerufen, denn schon hat er den ersten Ruf ergehen lassen! Du aber warst ungeduldig, du hast mich verlacht, und jetzt willst du die Verantwortung abwälzen und erhebst haltlose Anklagen.« (KW 3, S. 329)

Im Vorfeld gibt es keine Hinweise auf eine Kritik Rattis an den Versuchen, den Berg neu zu erschließen, stattdessen reagiert er abwartend und agiert situationsabhängig. Erfolg oder Misserfolg – beides wertet er zu seinen Gunsten. Nicht Sabotage, sondern Gotteslästerung, so lautet Rattis Urteil und das Bergungsglück ist die folgerichtige Strafe einer höheren Instanz. Rattis eigene Machtposition wird durch das Unglück sogar gestärkt. Lützeler sieht deshalb folgerichtig in Rattis Lossagung von Wenzel eine Parallele zum Röhm-Putsch.⁹⁰

Rattis Sprachgewalt ist offensichtlich und auch das folgende Zitat offenbart seine rhetorischen Fähigkeiten: »Wem die Liebe zum Boden fehlt, der ist kein Mensch, der schändet die Erde mit jedem Tritt, den er auf ihr tut, den muß man fortscheuchen, denn er schändet alles, was er berührt.« (KW 3, S. 341) Mit dieser Aussage negiert er Wetchys Menschenwürde und ruft zur Vertreibung seines Opfers auf, so will Marius auch seine eigene Stärke belegen und seine Macht festigen. Er will die Zuhörer zu Handlungen auffordern und manipuliert sie. Seine Sprache ist aber noch vielseitiger: »Nur wer die Stimme vernimmt und auf sie horcht, darf handeln, nur ich darf es tun, denn mir sind die Stimmen der Berge geschenkt worden, ich lausche ihnen« (KW 3, S. 329). Hier nutzt er kommissive Sprechakte und beansprucht so erneut eine besondere Macht für sich. Der Anführer einer Masse ist nach Freud ein selbstsicherer Narzisst.⁹¹ Ein Charakterzug, der auch auf Ratti zutrifft und folgerichtig stilisiert er sich zum Erlöser der Dorfbevölkerung und verbindet seine sakrale Macht mit der institutionellen Macht der Gemeinderäte Lax und Krimuß. Diese Verbindung erreicht eine größere Bevölkerungsmasse, denn sowohl die erlösensuchenden als auch die profitorientierten Dorfbewohner*innen können angesprochen werden. Letztendlich gipfelt die Kooperation in der Aufnahme Rattis in den Gemeinderat (vgl. KW 3, S. 340). Hermann Broch nennt zwei Typen des Massenführers: den Religionsstifter und den dämonischen Demagogen. Marius Ratti wird in der *Verzauberung* als der personifizierte dämonische Massenführer dargestellt, sein Ausruf: »Fürchtet euch« (KW 3, S. 277) offenbart, dass er sich nicht als Retter der Masse versteht. Erneut ist Wenzel sein Helfer, er organisiert die Massenbewegung als »intelligenter Multiplikator der Macht«.⁹² Eine Masse ist weniger intelligent als das jeweilige Einzelwesen, sie agiert dafür umso emotionaler und kann nur schwer

90 Vgl. Lützeler: Hermann Brochs *Die Verzauberung* im Kontext von Faschismuskritik und Exilroman, S. 63.

91 Vgl. Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse, S. 111.

92 Popitz: Phänomene der Macht, S. 27.

gesteuert werden. Insbesondere durch die Organisation der Dorfjugend kann der Kontrollverlust der Masse kurzfristig verhindert werden. Broch schildert eine Jugendorganisation, die dem »Zwerg Wenzel als General« (KW 3, S. 164) nachfolgt und deren Energie von Wenzel zur Goldgewinnung eingesetzt werden soll. Der Text ihres Marschliedes ist pathetisch und kriegsverherrlichend:

Wir sind Männer, keine Knaben
 Unsern Boden soll kein anderer haben
 Wir fluchen Händlern und Agenten
 Sie tun unsern Boden schänden
 Wir Jungen die Zukunft in Händen halten
 Ehren die Väter, hassen die Alten
 Tapfer treu und keusch und ein
 Im Sonnen- wie im Mondenschein. (KW 3, S. 164)

Das gemeinsame Feindbild, der Gemeinschaftsgeist und die Idealisierung der eigenen Bewegung treten in dem Text in den Vordergrund. Der Geschlechterkonflikt wird erneut aufgegriffen und um gesellschaftliche Probleme erweitert, denn die männliche Dorfjugend betont ihre Heimatverbundenheit und ihr Streben nach Anerkennung und Einfluss. Gleichzeitig wird ihre Achtung der Väter mit dem Hass gegenüber den alten Frauen kontrastiert, so sprechen sie ihren Müttern den Respekt ab. Die Ideale dieser Jugend referieren auf die ›Blut und Boden‹-Ideologie des Nationalsozialismus. Die Feindbilder der männlichen Dorfjugend sind die städtische Wirtschaft, die Aspekte der Moderne und die weibliche Einflussnahme.⁹³ Die Parallelen zu den Liedern der Hitlerjugend sind kaum zu übersehen und deshalb finden sich die zentralen Themen des sogenannten Fahnenliedes⁹⁴ in dem Lied der wenzelschen Jugendorganisation. Beide Gruppen verherrlichen Begriffe wie Treue, Kameradschaft, Kampfgeist, propagieren einen Jugend- bzw. Zukunftskult und bedienen sich einer militarisierten Sprache, die das Sendungsbewusstsein zusätzlich verstärkt. Erneut greift Broch nationalsozialistische Themen auf und integriert sie in *Die Verzauberung*, um die Beeinflussung der Dorfbewohner*innen durch Wenzel und Ratti zu offenbaren und gleichzeitig die Techniken der nationalsozialistischen Politik zu enttarnen. Wenzel und Ratti werden mithilfe dieser Taktik zu Symbolen der nationalsozialistischen Ideologie und ihrer Führungsspitze. Die Parallelen zwischen Ratti und Hitler sind unter anderem von Paul Michael Lützeler nachgewiesen worden:

93 Die Parallele zu den oben erörterten Aspekten des sich radikalisierenden Antisemitismus ist offensichtlich und soll später am Beispiel Wetchys erörtert werden.

94 Vgl. Lützeler: Hermann Brochs *Die Verzauberung* im Kontext von Faschismuskritik und Exilroman, S. 63ff.

Seine Gemeinschaftsideologie, sein irrationaler Blut- und Bodenmythos, sein antikapitalistischer Affekt, seine anti-erotische Gesinnung, sein Militarismus, sein Selbstverständnis als religiöser Erneuerer und Erlöser, sein Appell an die Opferbereitschaft, seine Rhetorik und Propaganda, die Behauptung des Führerprinzips, die Behandlung der Massen, sein Bündnis mit den Oberschichten, sein Terror Andersdenkenden gegenüber und die Verfolgung der Minoritäten – all diese Momente sind Bestandteile faschistische Theorie und Praxis.⁹⁵

Ratti ist der Inbegriff des nationalsozialistischen Führers und infolgedessen ist sein Ideal einer Gemeinschaft auch auf die propagierte nationalsozialistische Volksgemeinschaft übertragbar.⁹⁶ Die Kontrolle Rattis funktioniert aber nicht nur vertikal, die Massenmitglieder sind auch untereinander der ständigen Kontrolle ausgesetzt, ein Bruch mit der Bewegung oder Kritik werden so im Kern unterbunden. Wenzel verstärkt in ironischen-aggressiven Kommentaren den Gruppenzwang der Bewegung:

Kameraden, ich weiß, daß ihr Disziplin zu halten versteht, auch wenn der eine oder andere von euch jetzt irgendwo ein Mädels im Heu liegen hat, die ohne ihn nichts rechtes mit sich anzufangen weiß [...] und ich bin überzeugt, daß ihr weiter Disziplin halten werdet. Vergeßt nicht, daß ihr einen Eid geschworen habt, einen heiligen und freiwilligen Eid, und daß jeder eine Sau ist, der einen Eid bricht, eine Sau, die man absticht. [...] Der Tag kommt heran. Der Tag der Vergeltung. Und dann ehe unseren Feinden. Freilich, wenn ihr feige Säue sein wollt, so ist es besser, wenn ihr gleich wieder heimgeht. Jeder ist seines Schwurs entbunden. Es ist bequemer herumzuhuren, als seine Pflicht zu tun. [...] Schön. Es meldet sich keiner. Es tut mir leid, daß der Marius nicht da ist. Er hätte sich über euch gefreut. (KW 3, S. 165f.)

Auch der Adjutant des Marius versteht die Führung der Masse durch pathetische Kommentare. Die anaphorische Betonung des Tages verstärkt das Pflichtgefühl und die Gruppendynamik. Doch Wenzel benötigt Ratti als oberste Instanz und als Rückversicherung des eigenen Wirkens, so wird die Öffnung des Bergschachtes, deren Zustimmung Rattis angeblich nicht erteilt hat, als Akt des Widerstandes oder der Selbstermächtigung ausgelegt. Dementsprechend ist auch Rattis triumphale Rede am Unglücksort zu verstehen, denn sie untermauert seinen Herrschaftsanspruch. Wenzel bindet seine paramilitärische Jugendgruppe durch humorvolle Kommentare an sich und stärkt so auch Rattis Macht, der als externe oberste Instanz wirkt. Wenzel ist ein Massenführer zweiter Ordnung. Im Kontext der Zeitkritik entspricht die Figur der nationalsozialistischen Führungsriege, deren karikatureske Chimäre

95 Ebd., S. 58.

96 Vgl. ebd.

er ist.⁹⁷ Er verbindet Rattis Erlöserfantasien mit der Lokalpolitik und folgt dem Konzept, das Ratti in der Wirtshausrede begonnen hat.

Die von Hitler und seiner Machtspitze beschworene Schicksalsgemeinschaft findet wohl an keiner anderen Stelle als im Rahmen der Beileidsbekundungen für gefallene Soldaten eine treffendere Entsprechung:

Im Felde, den 18.2.1944

Sehr geehrter Herr Bendzus! In dem Gefecht in Dubno (Ukr) am 12.2.44 fiel Ihr Sohn der Soldat Herbert Bendzus im Kampf um die Freiheit Großdeutschlands in soldatischer Pflichterfüllung, getreu seinem Fahneid für Führer, Volk und Vaterland. Zugleich im Namen seiner Kameraden spreche ich Ihnen meine wärmste Anteilnahme aus. Die Kompanie wird Ihrem Sohn stets ein ehrendes Andenken bewahren und in ihm ein Vorbild sehen. Die Gewißheit, daß Ihr Sohn für die Größe und Zukunft unseres ewigen Deutschen Volkes sein Leben hingab, möge Ihnen in dem schweren Leid, das Sie betroffen hat, Kraft geben und Ihnen ein Trost sein. In aufrichtigem Mitgefühl grüße ich Sie mit Heil Hitler.⁹⁸

Dieses Beispiel einer Todesmitteilung zeigt deutlich die Vorstellung einer über den Tod hinausreichenden Verpflichtung und Verbundenheit mit den Idealen des Nationalsozialismus. Das Lob der Opferbereitschaft steht im Zentrum der Todesmitteilung, die die trauernden Eltern erreicht. Eine vergleichbare Stelle findet sich auch in der *Verzauberung*, denn die Schilderung des Grubenunglücks zeigt nochmals deutlich Rattis Funktion als Hitler-Figur:

Doch neben der Mutter, in leichter Grazie [...] hatte sich der Marius niedergelassen, und als wir vorbeikamen und für einen Augenblick anhielten, dem Toten zu Ehren, hörte ich, wie der Narr zu der Mutter sprach: »Härmt Euch nicht, Mutter, denn Euer Sohn ist für eine große Sache gefallen, und nicht nur wir, die wir hier um Euch herum sind, auch unsere Kinder und Kindeskinde werden seines Heldentodes in Dankbarkeit gedenken.« Und die Mutter jagte den Schamlosen nicht fort, keiner tat es, vielmehr sagte sie, gierig des Trostes, den er ihr vorgaukelte: »Ja, Herr Ratti.« Er aber: »Und wenn der Bergbau blühen wird, dann sollt auch Ihr, die jetzt um Euren tapferen Sohn trauert, nicht vergessen werden ... jeder weiß, was er Euch schuldig ist ...« Und er wandte sich an die Umstehenden: »Ist es nicht so? stehen wir nicht ein, alle für einen?« [...] Und der Marius, der sich so den Tod zum Bundesgenossen gemacht hatte, fuhr fort, denn seine Rede war noch immer nicht ohne Ende: »In jedem Stück Gold wird sein Name blinken...« (KW 3, S. 331f.)

97 Vgl. ebd., S. 62.

98 Beileidsschreiben eines Kompaniechefs vom 18.02.1944. Deutsches Historisches Museum. h https://www.dhm.de/archiv/ausstellungen/lebensstationen/2_163.htm (abgerufen am 20.02.2022).

Die dem Kriegsargon entlehnte Sprache verstärkt den Eindruck, den Ratti erzeu- gen will und beschwört die Schicksalhaftigkeit des Unfalltodes. In pathetischen Worten integriert er das Unglück in den Wahn der Menschen und verstärkt so seinen Einfluss, denn er bietet den Zuhörenden Trost und das Gefühl einer Schicksalsge- meinschaft anzugehören. Die Kriegsmetaphorik grenzt die Gruppe gegen die Au- ßenstehenden ab und erschwert jede rationale Kommunikation. Die Beschwörung des Heldentodes und die genealogische Einbindung der Toten in das Regime bin- den auch geschädigte Mitglieder der Bewegung an den Massenführer. *Die Verzau- berung* zeichnet in Rattis Reden Beispiele nationalsozialistischen Sprachgebrauchs nach und auch hierin ist die Nähe seiner Sprache zu dem Duktus Mutter Gissons erklärlich. Denn wie Horst Dieter Schlosser ausführt, entsteht auch der national- sozialistische Tonfall nicht im leeren Raum, sondern baut auf vorherigen Entwick- lungen auf.⁹⁹ Einfache und eingängige Sprachstrukturen bilden das Gerüst der rat- tischen Reden und erneuern seine Symbolkraft als Hitler-Figur. Das Motiv der um den Sohn trauernden Mutter, die Pietá, wird so durch den teuflischen Massführer negiert und instrumentalisiert.

7.2.3 Die Verzauberung im Spiegel der Politik

Brochs Roman diskutiert die zeitgenössische Politik kritisch und hinterfragt die po- litische Bewegung. *Die Verzauberung* ist aufgrund der massenpolitischen Strömung, aber auch personell ein kritischer Kommentar zum Nationalsozialismus und ein Warnruf.¹⁰⁰ So verändert auch die Gier der Menschen nach Gold die gesellschaftli- che Dynamik zugunsten von Marius. Sein Versprechen, den Reichtum des Ortes zu erhöhen, verstärkt seinen Einfluss und schürt den Wunsch nach einem männlichen Anführer. Die Uneinigkeit der Dorfbewölkerung vor Rattis Ankunft lässt Vergleiche mit den zersplitterten Parteien der Weimarer Republik¹⁰¹ bzw. den unübersichtli- chen Verhältnissen der österreichischen Regierung¹⁰² zu. Auch in Kuppron finden sich Bauern, die sich Nutzen und Gewinn aus Rattis und Wenzels Engagement ver- sprechen und diese unterstützen:

Da sagte der Mathias: »Jetzt soll er auch schon in den Gemeinderat kommen...«
[...] »Wer? etwa der Marius? wie will er denn das anfangen?« [...] »der Lax will es ...

-
- 99 Schlosser, Horst Dieter: Sprache unterm Hakenkreuz. Eine andere Geschichte des National- sozialismus. Weimar/Wien 2013, S. 11.
- 100 Schmidt-Dengler verweist darauf, dass Brochs *Verzauberung* die Problematik des Faschismus nicht in allen Einzelheiten beleuchtet, räumt aber zurecht ein, dass er dies auch nicht bezwe- cke. Vgl. Schmidt-Dengler: Hermann Brochs Roman *Die Verzauberung*, S. 159.
- 101 Vgl. Alemann, Ulrich von: Das Parteiensystem der Bundesrepublik Deutschland. 2. durchge- sehene Auflage. Grundwissen Politik. Band 26. Opladen 2001, S. 33.
- 102 Vgl. Höbelt, Lothar: Die Erste Republik Österreich, S. 59ff.

einer der Gemeinderäte soll zurücktreten, damit der Marius hineingewählt werden kann ...« »So ein Unsinn.« »Warum? das ist ganz in Ordnung.« »Bergmathias, mir scheint, du hast zu viel getrunken.« »Mag sein, aber jetzt wo er langsam auch schon nach und nach das Oberdorf bekommt, ist's nur in Ordnung, wenn er im Gemeinderat sitzt ... der Lax wird schon einen bestechen, daß er zurücktritt« (KW 3, S. 248f.)

Erneut ist eine Parallele zwischen Marius Ratti und Hitler offensichtlich, die Nutzung etablierter Parteien zum eigenen Vorteil, doch die Entsprechung betrifft auch die Gemeinderäte, denn diese glauben, Ratti kontrollieren zu können: »Der Marius?... den kriegen wir schon auch noch...« (KW 3, S. 244) Die etablierten, institutionalisierten Machtinhaber kooperieren mit dem neuen Massenführer, um ihre eigene Position zu festigen. Die gegenseitige Anerkennung auf horizontaler Ebene festigt beide Positionen und ist grundlegender Pfeiler des Machtausbaus. Die Einbeziehung der verarmten oder unzufriedenen Dorfbewohner*innen ist ein weiterer Aspekt, der sich auf Hitlers Taktik beziehen lässt: So hofft die Postbeamtin auf den wirtschaftlichen Aufschwung (vgl. KW 3, S. 123) und der alte Wilderer Mittis auf Rache gegenüber den Förstern (vgl. KW 3, S. 159). Letztendlich ist es erneut Mutter Gisson, die Rattis Handeln bloßstellt: »es ist doch nur wichtig, daß man den Menschen etwas verspricht, doch nicht, daß man es hält ... die Menschen haben immer nur von der Hoffnung gelebt.« (KW 3, S. 312) Mit Rattis Aufstieg zum Massenführer stellt *Die Verzauberung* den Weg Hitlers und seiner Anhängerschaft nach und versucht die Gründe für den Machtzuwachs zu verdeutlichen. Der Mikrokosmos des Dorfes dient als Spiegel der Weltpolitik. Natürlich sind Einschränkungen zu machen, die Abschottung Kupprons ermöglicht zwar die symbolische Darstellung des aufkommenden Terrors, negiert aber gleichzeitig die Möglichkeit, die Reaktionen der Außenwelt auf den Machtzuwachs des nationalsozialistischen Regimes darzustellen. Interessant ist auch, dass die Fokussierung auf dorfpolitische, soziale, gesellschaftliche und religiöse Aspekte in der vollkommenen Ausblendung der staatlichen Sphäre mündet. Die dörfliche Ordnungsmacht in Form eines Gendarmen tritt zwangsläufig nicht in Erscheinung, hierdurch spart Broch die Reaktion und Einbeziehung von Polizeibehörden und staatlichen Einrichtungen aus seiner Darstellung des Massenwahns aus und garantiert gleichzeitig, dass der dörfliche Mikrokosmos nicht von äußeren Einflüssen gestört wird.

Eine weitere, entscheidende Gruppe stellen die Neutralen dar. Wie Popitz ausführlich, ist das Ziel der Massenführer, die Neutralen für sich zu gewinnen und in ihre Gruppe zu integrieren, noch entscheidender ist aber, dass keine Solidarisierung mit den Opfern der Massenbewegung ermöglicht wird.¹⁰³ Der Erzähler selbst erweist sich als interessantes Beispiel, denn er ist eine Figur, die von den Führern der

103 Vgl. Popitz: Phänomene der Macht, S. 213.

Massenbewegung umworben wird. Seine Freundschaft mit Mutter Gisson ist zwar stark, doch trotz allem ist er empfänglich für die Annäherungsversuche Rattis, der einige Parallelen mit dem homodiegetischen Erzähler aufweist.¹⁰⁴ Die Reflexionen des Erzählers weisen frühzeitig auf seinen Zwiespalt hin: »Einen Augenblick lang überkam mich Wandersehnsucht, Sehnsucht, noch einmal jung sein zu dürfen und zu wandern, dem Marius gleich von Ort zu Ort ziehend, meinestwegen selber ein Narr wie dieser Marius.« (KW 3, S. 64) Der Landarzt erweist sich als empfänglich für Marius Rattis Vorstellungen, seine Freiheit und seine Überzeugungskraft imponieren ihm. Diese Problematik, die in der Sekundärliteratur mehrfach angesprochen wurde, durchzieht den gesamten Romankomplex und rückt die Erzählinstanz in ein fragwürdiges Licht.¹⁰⁵ Der homodiegetische Erzähler ist tatsächlich eine wankelmütig erscheinende Figur, die mehrere Parallelen zu Ratti aufweist: Der Erzähler verlies die Stadt aus »Ekel« (KW 3, S. 10), obwohl er ein erfolgreicher Wissenschaftler und Arzt war, verzweifelt er an der städtischen Empathielosigkeit und der Ergebnislosigkeit des eigenen wissenschaftlichen Wirkens. So erscheint ihm die eigene Tätigkeit als »Turmbau von Babel« (KW 3, S. 10). Die Flucht aus der Stadt bringt ihn den Gedanken Rattis näher, denn beide erweisen sich als rückwärtsgerichtet, die moderne Zeit und ihre Technik widerstrebt ihnen. Das Haus des Arztes ist ein »Inflationsschwindel« (KW 3, S. 113) ohne fließendes Wasser, das dem Erzähler angemessen erscheint: »sonderbarerweise ist mir diese aufgezwungene Primitivität recht, wie alles, was mich von der Stadt und den städtischen Ordnungen, denen ich entflohen bin, entfernt.« (KW 3, S. 113) Das Schwindelhaus wird zu einem Symbol für den Charakter des Arztes, denn der Zwiespalt zwischen Moderne und Vergangenheit, Wissen und Verdrängung, wird durch das Haus symbolisiert. Die Betonung des ländlichen Lebenswandels ist ein Selbstbetrug des Erzählers, der nach dem ländlichen Idyll strebt und um diesen Glauben zu erhalten auch den beginnenden Wahn verdrängt. Seine »Verachtung für das, was man wissenschaftlichen Fortschritt nennt« (KW 3, S. 176) stellt eine deutliche Parallele zu Ratti dar, die er selbst bekräftigt: »war nicht auch ich nur ein kleiner Erlöser, zufrieden mit seiner kleinen Zauberei?« (KW 3, S. 176) Die Flucht des Arztes belegt die Suche nach Anschluss und nach einer Gemeinschaft: »Eine merkwürdige Lust beschlich mich, da mitmarschieren zu dürfen: ist es so nicht so, als könnte der taktmäßige Gleichschritt den

104 Roche: Die Rolle des Erzählers in Brochs *Verzauberung*, S. 131f.

105 Schmidt-Dengler versteht in der Uneindeutigkeit des homodiegetischen Erzählers den Versuch, die Gefahren und die Macht Rattis besonders hervorzuheben und sieht so diesbezüglich keinen Mangel in der Darstellung, letztendlich laufe der Roman vor allem aufgrund der verunglückten Opferungsszene aus dem Ruder (vgl. Schmidt-Dengler: Hermann Brochs Roman *Die Verzauberung*, S. 150ff.). Roche betont vor allem die Widersprüchlichkeit der Darstellung und fügt an, dass sowohl die Deutung einer unzuverlässigen wie auch eines zuverlässigen Erzählinstanz möglich sei (vgl. Roche: Die Rolle des Erzählers in Brochs *Verzauberung*, S. 144).

Menschen aus seinem hilflosen Traum reißen?» (KW 3, S. 247) Die Tendenz des Erzählers, sich Ratti anzunähern, wird stets mit übersinnlich erscheinenden Beschreibungen versehen. So geschehen diese Überlegungen »unerwartet« (KW 3, S. 229) und sind »merkwürdig« (KW 3, S. 247). Die oben zitierte rhetorische Frage verbindet die Empfänglichkeit des Arztes für übersinnlich-magische Einflüsse mit seinem Wunsch nach einer Gemeinschaft. Als »alter Soldat« (KW 3, S. 165) schätzt er Ordnung und Disziplin und bewundert Ratti und Wenzel für die Organisation der Jugend. Das ambivalente Verhältnis des Arztes zu den neuen Machthabern offenbart sich besonders in seinem widersprüchlichen Verhalten Wetchy gegenüber: »Es war merkwürdig, daß auch ich diesen braven, fleißigen, kleinen Mann eigentlich nicht leiden mochte.« (KW 3, S. 184) Der Arzt verhält sich dennoch hilfsbereit, er nimmt Wetchys Tochter, Rosa, bei sich auf und pflegt den Sohn gesund. Die Professionalität des Mediziners ist eindeutig und zeigt, dass er noch nicht dem Wahn verfallen ist, er stellt persönliche Empfindungen zurück. Seine Reflexionen belegen den persönlichen Zwiespalt, den er jedoch hintanstellt. Das erzählende Ich hinterfragt die Handlungen des erzählten Ichs und versucht das eigene Verhalten zu ergründen. Auch das Kippen des Arztes, der Kontrollverlust angesichts der gemeinschaftlichen Bewegung: »erstaunlich war, daß ich diese Verachtung zu teilen begann. Doch das wollte ich nicht wahrhaben« (KW 3, S. 232), ist nur von kurzer Dauer: »doch dämmerte es in mir, daß nun der Widder im Gebüsch auftauchen müsse, das Opfer zu ersetzen« (KW 3, S. 274). Der Arzt verfällt nicht dauerhaft dem Wahn der Masse: »noch lebte ich, noch war es mir vergönnt, in der Mitte zu sein, hier, wo die Unendlichkeiten sich einen. So wanderte ich aufwärts [...] War es ein glücklicher Zustand? sicherlich nicht. Aber es war einer der Gewißheit.« (KW 3, S. 287) Auch wenn es deutliche Parallelen zwischen den Befürwortern Rattis, Rattis eigenen Thesen und den Empfindungen des Arztes gibt, ist der homodiegetische Erzähler weder unzuverlässig noch ein Anhänger des Bösen. Stattdessen symbolisiert der Landarzt die gebildete Schicht – Künstler*innen, Wissenschaftler*innen, Akademiker*innen –, die zwischen der Vereinnahmung durch den Nationalsozialismus und dem Entsetzen vor der Inhumanität des Regimes oszillieren. Die Pausen in der Romanhandlung, in welchen der Erzähler sich selbst in der Handlung verortet und hinterfragt, zeigen sein Schwanken zwischen Irrationalität und rationalem Handeln. Die Namenlosigkeit des Erzählers ist Beleg seiner Symbolkraft, wie die anderen Figuren auch ist er mehr als eine Figur in der Romanhandlung, er bietet durch seine offengelegten Reflexionen und den Zwiespalt der Empfindungen die ganze Bandbreite an Reaktionsmöglichkeiten, die den Menschen angesichts des Regimes zustehen. Sein Handeln ist dennoch kritikwürdig, denn neben seiner kurzzeitigen Teilhabe am Wahn und an der Ermordung Irmgards, ist seine unpolitische Einstellung problematisch:

Gleich nach dem Bergwerksunglück hatte Miland alle seine öffentlichen Funktionen niedergelegt, und den Bemühungen des Lax war es ohne viel Anstrengung

gelingen, den Marius an die freigewordene Stelle zu bringen. Der ersten Sitzung war ich fern geblieben, und am liebsten hätte ich mich gleichfalls aus dieser Körperschaft zurückgezogen, aber als Gemeindevorstand durfte ich dies nicht tun. (KW 3, S. 334)

Politischer Widerstand ist von dem homodiegetischen Erzähler nicht zu erwarten, er versucht stattdessen auf der persönlichen Ebene und im Kleinen gegen direkte Auswirkungen der Massenbewegung vorzugehen. Der Erzähler erscheint so als innerer Emigrant, der auf die Rettung durch Agathe hofft. Die zahlreichen rhetorischen Fragen und die häufige Nutzung des Konjunktivs untermauern die ambivalente Einstellung des Erzählers, der den Rezipierenden so die ganze Bandbreite an Reaktionsmöglichkeiten präsentiert und zu Reflexionen anregt.

7.2.4 Gewalteskalation

Das vorherige Kapitel hat Beteiligten des Massenwahns näher betrachtet, es stellt sich nun die Frage, wer sich dem Wahn entgegenstellt und wer die Opfer der Bewegung sind. Popitz erklärt, dass die Angehörigen einer Gruppe, die er als »Unterprivilegierte[n]«¹⁰⁶ bezeichnet, die Opfer des Massenwahns seien. Sie sind von der Bewegung ausgeschlossen und gleichzeitig die Opfer der von der Masse ausgehenden Gewalt. Gewalt tritt in verschiedenen Formen auf und ist ein Mittel der Machthaber, mit dem sie die eigene Position stärken. So sind Ausgrenzung, Unterdrückung, materielle, psychische und physische Schädigung die vorherrschenden Ausprägungsformen.¹⁰⁷ Der Ausdruck absoluter Macht liegt in der Tötungsmacht.¹⁰⁸ Diese Ebene erreicht der Roman in der Ermordung Irmgards. In der *Verzauberung* betreffen die Gewaltakte der Masse und ihrer Anführer jedoch mehrere Figuren. Denn auch die schwangere Agathe ist ein Opfer verbaler Angriffe und Bedrohungen: »Mag sein, daß es wieder einer von seinen [Wenzels, D.L.] Scherzen war, er hat gesagt, von nun an werden den Mädeln, die Alimente verlangen, die Fenster eingedroschen.« (KW 3, S. 123) Die begründeten Forderungen, die Agathe an Peter stellen könnte, werden von Wenzel, dem stellvertretenden Massenführer, durch Drohungen zurückgewiesen. Die Drohung soll ein mit der Masse konformes Verhalten erwirken, denn mögliche Sanktionen schüren die Furcht vor offenen Konflikten.¹⁰⁹ Agathe und ihr Vater suchen keine Konfrontation und so bleibt es bei der Drohung. Anders sieht es bei dem Handelsagenten Wetchy aus. Der Calvinist ist aufgrund seiner Religion, seines Berufes und seiner städtischen Herkunft ein Außenseiter, der in der gesamten Bevölkerung unbeliebt ist. Ein interessanter Aspekt des Romans ist, dass auch die

106 Popitz: Phänomene der Macht, S. 214.

107 Vgl. ebd., S. 48 f

108 Vgl. ebd., S. 53.

109 Vgl. ebd., S. 239.

positiv bewerteten Figuren Wetchy gegenüber negativ eingestellt sind und die Ausgrenzung so indirekt unterstützen:

»wenn ich schon den Wetchy nicht liebe, den Wenzel liebe ich noch weniger...« Ich mußte lachen. »Nein«, stellte der Miland, mit einem besseren Wissen, dem ich recht geben mußte fest, »in Wirklichkeit mögen Sie den Wenzel lieber.« (KW 3, S. 233)

Der Erzähler ist um Wetchys Familie bemüht, doch auch seine Reaktionen und seine Hilfe sind nicht ganz offen, es ist Pflichtbewusstsein, nicht Freundschaft, aufgrund dessen er handelt. Auch Suck und Mutter Gisson stehen Wetchy kritisch gegenüber. Die geplante Aufkündigung des Mietvertrages, die zu Wetchys Vertreibung aus dem Dorf führen soll, wird von dem Erzähler zwar nicht gutgeheißen, doch der innere Monolog belegt eine andere Überlegung:

Ich schaute den Miland fragend an: »Kündigen kann doch bloß die Gemeinde, und im Gemeinderat ist meines Wissens noch kein solcher Antrag eingebracht worden.« Miland war sichtlich unangenehm berührt [...] Ich fuhr auf: »Und dahinter steckt der Marius.« Miland schüttelte den Kopf: »Er weiß genau, daß Sie und ich und das ganze Oberdorf dagegen stimmen, bleibt nur der Lax, der Krimuß und der Selbänder, und selbst wenn auch der Bürgermeister dafür stimmte, ginge es nicht durch.« Natürlich würde ich dagegen stimmen, und der Miland auch. Aber plötzlich mußte ich mir die Frage vorlegen, ob ich es wirklich tun würde. Eine absurde Frage gewiß (KW 3, S. 231f.).

Die Verdrängungsleistung des Erzählers liegt in seiner eigenen städtischen Herkunft, auch er ist kein Bauernkind und überträgt die Verachtung der eigenen städtisch-akademischen Herkunft auf Wetchy. Seine Abwesenheit in der Ratssitzung, in welcher Wetchys endgültige Vertreibung beschlossen werden soll, untermauert seine Einstellung. Wetchy wird zu einem Opfer der Masse und wird nicht nur materiell geschädigt (vgl. BR II, S. 71), auch psychisch wird er durch die fortwährende Verfolgung von Wenzel und seiner Jugendbrigade und durch die Angst um die berufliche Existenz in Mitleidenschaft gezogen:

Ein Kerl, Wenzel heißen sie ihn. Der sei ihm neulich auf der Straße nachgelaufen und habe fortwährend »Drahtloser« geschrieen [sic!]. Und die Burschen und Jungen seien dagestanden und hätten sich auf die Schenkel geklatscht. [...] »Solch ein Geschäft ist mühselig aufgebaut, Herr Doctor; und leicht zugrunde gerichtet (KW 3, S. 126).

Die pogromartigen Verfolgung Wetchys durch Wenzel und seine Gruppe bildet den Höhepunkt:

die Bande der Geister und Teufel, die freilich keine Geister und Teufel mehr waren, sondern kommune schwitzende Masken, diese vom Freibier in der Buschenschenke schwerbesoffene Bande war im Fackelschein um einen Baum herum versammelt, an den sie einen Menschen gebunden hatten – ohne ihn zu erkennen, konnte ich es mir ausrechnen, daß es Wetchy war – und vor dem einer im Strohmantel zum Klange der Musik herumtanzte [...] manchmal trat einer vor und klatschte dem Wetchy eine ins Gesicht (KW 3, S. 287f.).

Die Gewalt eskaliert direkt im Anschluss an Irmgards Ermordung nochmals und wird nur durch das Eingreifen des Arztes beendet. Die ambivalente Haltung des Arztes, die zu den genannten Kritikpunkten führt, offenbart sich jedoch direkt in seiner Reaktion. Denn auch er sucht die Schuld bei Wetchy, so erklärt er, dass das Pogrom: »meinen alten Unwillen gegen den Wetchy, gegen diesen Unglückspilz, der nun auch dies notwendig gemacht haben sollte, wieder leise aufleben ließ« (KW 3, S. 288). Erneut wird die Schuld an der brutalen Gewaltaktion auf das Opfer übertragen. Wetchy ist von Mark Roche als eigentlicher Held des Romans und als einzig ethisch handelnde Figur bezeichnet worden.¹¹⁰ Diese Einschätzung scheint etwas weit gegriffen zu sein, zweifelsohne ist Wetchy das Opfer einer grausamen Verfolgung. Aufgrund seiner Passivität ist er kaum als Held anzusehen. Während der Erzähler unter anderem den inneren Emigranten repräsentiert, stellt Wetchy das Opfer erzwungener Emigration dar und nimmt so auch Brochs eigenes Schicksal vorweg. Wetchys Engagement richtet sich ausschließlich auf das Wohl und Überleben seiner Angehörigen, auch diese Einstellung schließt ihn als Helden der Handlung aus: »Alles in dieser Familie hatte einen Unterton von Angst, die Liebe, mit der sie zu einer dünnen und nicht sehr haltbaren Wärme zusammenrückten, nicht minder als der patriarchalische Beschützerton, mit dem der kleine Vater Wetchy die Seinen kommandierte.« (KW 3, S. 127) Die berechtigte Furcht der Familie Wetchy offenbart ihre schlechten Erfahrungen im Ort, ihre Fremdheit verhindert die Integration und so flüchtet der Vater in eine patriarchale Familienform, in welcher der »kleine dürftige Herkules« (KW 3, S. 291) den Familienzusammenhalt zu bewahren sucht. Der spöttische Ton des Erzählers und der ironische Vergleich Wetchys mit Herkules belegen sein Versagen, sich dem Wahn gänzlich entgegenzustellen, aber auch die Unzulänglichkeit Wetchys als allgemeingültiger Held zu erscheinen. Schließlich kann nichts die Vertreibung der Familie verhindern, um der feindlichen Aktion zuvorzukommen, bleibt der Familie nur die Flucht. Doch auch wenn Wetchy kaum als genereller Gegner und möglicher Retter fungieren kann, überblickt er die Situation deutlich besser als andere Figuren. Wetchy entlarvt Rattis Einstellung und triumphiert so ein einziges Mal über Ratti und dessen Wahnvorstellungen:

110 Vgl. Roche: Die Rolle des Erzählers in Brochs *Verzauberung*, S. 143.

»nein, Herr Doctor, lassen Sie ihn ... auch das versteht der Herr Ratti nicht... er spricht von Mut, aber in Wirklichkeit hat er Angst, ja Angst, er fürchtet sich, fürchtet sich vor dem Unsichtbaren weil das Unsichtbare ihm das Unrecht verbieten würde, und lieber sucht er den Tod, als daß er unsern Herrgott suchte...« Marius sah ihn fassungslos an, wollte reden, gelangt jedoch nicht dazu. »Ja, Herr Ratti, Sie sprechen vom Tod ... ich will Ihnen was sagen... für unsern Herrgott kann man sterben, ja, daß kann man und muß man, wenn's darauf ankommt, aber sonst kann man ihm nur im Leben dienen, dafür hat er uns das Leben geschenkt... Herr Ratti, Sie beschimpfen uns als feige, weil wir an diesem Leben hängen, an diesem bißchen schweren Leben von dem wir nicht viel wissen und das sicher noch viel schwerer ist als das Leben ihrer Bauern...doch gerade weil es so klein und armselig ist, weil es nichts ist als das Leben eines kleinen schäbigen Agenten, gerade deswegen wissen wir, wir Leute aus der Stadt, daß wir es nicht verschleudern dürfen, ja wir müssen damit behutsam umgehen...wir wollen nicht für die Erde sterben [...] das Unendliche ... die Kinder satt bekommen, und über den Tod hinaus...das wird schon das Unendliche sein [...] Das Ewige in der Seele.« (KW 3, S. 346f.)

Die Ansprache des Agenten stellt sein Glaubensbekenntnis dar: Ein Bekenntnis zum Diesseits, zum richtigen, ethischen Leben und prangert gleichzeitig Rattis Todesangst an. Wetchy offenbart seinen eigenen Glauben und grenzt sich so auch von Mutter Gissons erdverbundenem Glauben ab. Der umfangreiche Redeanteil Wetchys offenbart ein positives und optimistisches Weltbild, das in der Gegenwart, im Greifbaren und in der Familie fußt, aber dennoch die Unendlichkeit nicht übergeht. Wetchy grenzt sich deutlich von der Opferung Irmgards ab, die seinem Glauben zuwiderläuft, er offenbart eine humane und lebensbejahende Einstellung. In der Romanhandlung läuft Wetchy nie Gefahr, von dem Wahn der Masse angesteckt zu werden, so ist er im Kontrast zu dem zweiten Städter, dem Landarzt, eine stärkere Figur. Gleichzeitig ist er als ausersehene Opfer der Verfolgung auch nicht in der Lage, sich der Masse anzuschließen und verharnt bis zum Ende fast durchgehend als passive und ängstliche Figur. Seine letzte Ansprache ist ein Signal der Zuversicht an die Verfolgten. Die ablehnende Haltung, mit der auch der Erzähler und Mutter Gisson ihm entgegengetreten, kann als kritische Reflexion der Situation verstanden werden, denn Mitglieder aller gesellschaftlichen Schichten waren in die nationalsozialistische und faschistische Verfolgung Unschuldiger involviert, aktiv oder unterstützend durch passives Verharren und Abwarten. Diesen Mechanismus stellt *Die Verzauberung* durch Wetchys Schicksal dar. Wetchy ist nicht nur aufgrund seiner calvinistischen Orientierung, also seines Status als andersgläubige Minderheit, ein Symbol der verfolgten jüdischen Bevölkerung. Broch nutzt zahlreiche Hinweise und Motive, die Wetchy als Sinnbild der verfolgten jüdischen Opfer darstellen. Gleichzeitig bricht der Roman mit vielen antisemitischen Vorurteilen und negiert diese. So ist Wetchy als erfolgloser Radiohändler kaum das Sinnbild des erfolgreich

die Medienlandschaft unterwandernden Geschäftsmannes, das die antisemitischen Gruppierungen gerne propagierten. Auch die bereits erörterte Tatsache, dass Wetchy selbst ein Opfer der Börsen- und Inflationspekulationen wurde, entlarvt die antisemitische Propaganda als unglaubwürdig. Zahlreiche Stereotype, die der jüdischen Bevölkerung vorgeworfen wurden, finden in Wetchy und seiner Familie eine negierende Spiegelung. Dem Versuch, die ablehnende Haltung des Erzählers gegenüber Wetchy mit der Feststellung eines jüdischen Selbsthasses Hermann Brochs zu erklären¹¹¹, muss an dieser Stelle aus mehreren Gründen widersprochen werden. Erst einmal kann festgestellt werden, dass Hermann Broch sich zeitlebens nicht an eine Religion gebunden sah, stattdessen betrachtet er Religionen und Glaubensvorstellungen aus verschiedenen Blickwinkeln. Er beschäftigt sich zeitgleich mit der jüdischen Mystik und den Kirchenvätern, korrespondiert mit jüdischen und nicht-jüdischen Schreibenden und vereint in seinen Romanen und Abhandlungen Aspekte verschiedenster Kulturen und Religionen.¹¹² Auch seine Konversion zum Katholizismus ist im Gegensatz zu Weiningers Konversion zum Protestantismus nicht von militanter Überzeugung geleitet, sondern folgt einem Motivbündel, neben wirklichem Interesse an der Religion sind auch Vorteile einer Assimilation und die Vereinfachung der Eheschließung mit Franziska von Rothermann anzuführen.¹¹³ Außerdem kann die Vermutung einer distanzlosen Perspektivübernahme und Parallelisierung kaum zielführend sein, auch da Broch in den *Schlafwandlern* demonstriert hat, dass er wesentlich differenzierter mit der Religionsthematik umgehen kann.¹¹⁴ Letztendlich sieht Broch sich selbst vor allem in den späteren Jahren als jüdischen Schriftsteller und als indirektes Opfer des Nationalsozialismus.¹¹⁵

Verschiedene Formen der Gewalt werden in der *Verzauberung* anhand des Schicksals mehrerer Figuren dargestellt. Der Erzähler ist nur partiell als Gegner des Wahns zu betrachten, er ist vor allem eine neutrale Figur, die sich durch die Anleitung Mutter Gissons und die Berufung auf die menschliche Vernunft von dem Wahn distanzziert. Doch auch seine Stellung als einziger Arzt verpflichtet ihn zu einer gewissen Neutralität, denn er hat sowohl Wetchy als Patienten zu versorgen, wie er sich auch um den verunglückten Wenzel aufopfernd bemüht. Mutter Gisson ist eine entschiedene Gegnerin des Massenwahns, sie scheitert jedoch ebenfalls. Die von Rattis pa-

111 Vgl. Brude-Firnau, Gisela: Hermann Brochs Demeter-Fragment, S. 38f.

112 Vgl. Lützeler, Paul Michael: Hermann Broch und die Menschenrechte. Anti-Versklavung als Ethos der Welt. Berlin/Boston 2021, S. 166f.

113 Vgl. Lützeler: Hermann Broch. Eine Biografie, S. 50f.

114 Die Geschichte des Heilsarmeemädchens im dritten Teil der *Schlafwandler* kann hier als Beleg herangezogen werden.

115 Vgl. hierzu Hartmut Steineckes Ausführungen. Steinecke, Hartmut: »Unpersönlich bin ich ein Opfer.« – Jüdische Spuren im Spätwerk Hermann Brochs. In: Michael Kessler (Hg.): Hermann Broch. Neue Studien. Festschrift für Paul Michael Lützeler zum 60. Geburtstag. Tübingen 2003, S. 379–394.

thetischen Reden beeinflusste Masse lässt sich von ihren ruhigen, rationaleren und althergebrachten Argumenten nicht endgültig aufhalten. Mutter Gissons Sprache weist im Detail andere Merkmale als Rattis Reden auf. Sie verwendet kaum performative Verben und setzt überwiegend auf assertive Sprechakte. Sie versucht folglich ihr Wissen zu erklären und lässt den Zuhörerenden die Möglichkeit der Reflexion des Gehörten. Ihre Sprache ist weniger absolut. Während Mutter Gisson auf Anleitung und Lehre hofft und den Prozess des Begreifens bei den Zuhörenden auslösen will, ist Rattis Sprache Ausdruck seines Machtstrebens und seiner Selbstgefälligkeit. Wie die verschiedenen Massentheorien bereits verdeutlichen konnten, ist eine einmal entstandene Masse durch Argumente nicht zu stoppen. Erneut ist es die Verbindung der sakralen Macht Rattis und der etablierten Macht des Bauern Lax, die das Abflauen des Wahns stoppt:

Eine kaum merkliche und doch unaufhaltsame Bewegung war in die Masse gekommen, sie drängte vor, zu Mutter Gisson hin, als wollte sie sich ängstlich um sie scharen, als wäre nur noch eine letzte Scheu zu überwinden, um dies zu tun. Es war eine arge Hilflosigkeit darin, und doch schon Auflehnung, Auflehnung gegen den Marius, denn schon wurden Rufe laut: »Schick ihn fort, Mutter ... schick ihn fort!« »Nein«, hörte man den Lax, »der bleibt!« »Aufspielen! Musik!« Wenzels Kommandoruf übertönte alle anderen. (KW 3, S. 276)

Mutter Gissons etablierter Einfluss hat scheinbar Erfolg, die Menschen drängen sich ihr entgegen und Rattis Beeinflussung wird in den Minuten vor Irmgards Ermordung kurzfristig gebrochen, doch zwei Faktoren greifen in das Geschehen ein: Die institutionalisierte Macht von Lax und die Musik, die den Tanz von Neuem beginnen lässt und so der Masse ein neuerliches Gruppenerlebnis ermöglicht. Gleich pathetischen Worten ist auch die Musik – in Form von Liedern und Tanzmusik – ein Mittel, um die Gemeinschaftsgefühle der Masse zu potenzieren. Mutter Gissons Versuche scheitern, denn sie ist kein Mitglied der institutionalisierten Macht und hat so auch keinen Anteil an der Gemeindepolitik. Stattdessen ist sie ein Symbol sakraler Macht, jedoch sinkt ihr Einfluss, wie die vorherige Analyse belegen konnte. Ähnlich dem Erzähler ist Mutter Gisson keine gleichberechtigte Gegenstimme, da ihr Einfluss nicht alle Machtbereiche erreichen kann. Zwei andere Gegner des Wahns setzen nicht auf Worte, sondern stellen der Bewegung Rattis Handlungen entgegen. Sabotageakte sind das Mittel der Wahl, mit dem Suck und Mathias sich den neuen Machthabern entgegenwerfen. Wie die Untersuchung bereits belegte, ist Mathias nicht um friedliche Gespräche bemüht, sondern verteidigt den Berg mit Gewalt (vgl. KW 3, S. 164ff.). Die Katastrophe am Bergwerk legt jedoch nahe, dass die Verteidiger des Berges über offene Konfrontation hinausgehen:

»Die Pölpfosten sind angesägt worden ...daher ist es gekommen ... ich versteh mich darauf...« »Jetzt versteh dich aufs Gesundwerden«, sagte der Schmied,

»statt an so was zu denken.« Die Züge des ehemaligen Schelms wurden haßerfüllt: »Ich verreck« ... die Hunde...« Ich schaute den Schmied an; er nickte mir zu, als ob er die Vermutung des Wenzels für nicht unglaubwürdig hielt. Angesägt? der Suck? der Mathias? (KW 3, S. 324)

Die *Verzauberung* belegt letztendlich auch die Hilflosigkeit der Menschen angesichts des entstehenden Massenwahns. Mehrere Möglichkeiten des Widerstandes werden in der Romanhandlung dargestellt, doch eine erfolgreiche Option ist nicht auszumachen. Dem Massenwahn ist mit Worten kaum entgegenzutreten und auch die Sabotageakte stärken den Wahn und Rattis Macht eher noch: »Und der Marius, der sich so den Tod zum Bundesgenossen gemacht hatte, fuhr fort, denn seine Rede war noch immer nicht ohne Ende« (KW 3, S. 332). Marius Ratti gelingt es also in Kooperation mit einflussreichen Größen der Dorfpolitik die Masse zu lenken. Er kombiniert hierfür verschiedene Techniken, die ihm den vordergründigen Einfluss beispielsweise über den Eintritt in den Gemeinderat sichern, gleichzeitig schafft er aber auch eine gemeinsame Erinnerungskultur, deren Zentrum und Prophet er ist. Die Etablierung neuer Erinnerungsrahmen, die kombinierte Anwendung von kulturellem und kommunikativem Gedächtnis ist die Triebfeder des Machtzuwachses.

7.3 Zusammenfassung

Masse und Zeitgeist, diese beiden Schlagworte verbinden die vorherigen Kapitel und erweitern den Blick auf den Zeitkontext. Im Vorfeld der eigentlichen Analyse wurde der Schwerpunkt auf die Entwicklung von Massenwahn- und Machttheorien gesetzt. Hierbei ist festzustellen, dass die Masse ein Phänomen der Moderne ist, das überwiegend kritisch gesehen und als bedrohlich eingestuft wurde. Gerade die Anführer der Massenbewegungen sind fragwürdige, aber sehr charismatische Figuren, deren rhetorisches Geschick und Beharrlichkeit besonders ausgeprägt sind. Massen hingegen agieren emotional und irrational, sie sind kaum aufzuhalten und vertrauen nur der Führungsspitze. Brochs eigene, fragmentarische Werttheorie kennt zwei Formen des Massenführers: den religiösen Heilsstifter und den dämonischen Demagogen. Während der religiöse Heilsstifter sein Ziel in der Angstbefreiung sieht, konzentriert sich der Demagoge auf die Rekapitulation des Gestrigen, nicht die Ewigkeit, sondern der kurzfristige Erfolg ist sein Ziel. Die direkte Textanalyse hat bestätigt, was in der Sekundärliteratur bereits ausgeführt wurde, Ratti ist ein vollkommener Massenführer, der sämtliche charakterlichen und rhetorischen Fähigkeiten in sich vereint. Gezielt nutzt er innerdörfliche Konflikte, um seine eigenen Ansichten zu verbreiten und seine Machtbasis zu erweitern. Hierbei ist besonders auffällig, dass er sich erneut an die jeweilige Situation anpasst und eine Massenbewegung etabliert, deren Zielsetzung grundverschieden ist. Machtstreben,

Goldsuche, Erlösung – alle diese Vorstellung vereint er in seiner Bewegung. Die Untersuchung konnte darstellen, dass die dritte Fassung keine wesentlichen Änderungen mit sich bringt, dieser Umstand ist auch der Kürze der Fassung geschuldet. Die Analyse hat die innerdörflichen Abläufe der Machtverschiebung und der Massenentstehung näher betrachtet und vor allem die zweite Reihe der Machtführer in den Fokus genommen, so sind die Strukturen deutlich zu erkennen und zeichnen ein Bild, dass sich auf die nationalsozialistische Führungsspitze übertragen lässt. Ratti schafft in Kooperation kommunikativer und kultureller Erinnerungskultur die Etablierung eines neuen Gemeinschaftsgefühls, dessen Herr er ist. Auch die Entwicklung der paramilitärischen Jugendbewegung stützt die Massenbewegung und ist auf die Hitlerjugend rückbeziehbar. Insbesondere die sprachlichen Parallelen zwischen dem Kriegsjargon der Nationalsozialisten und der Sprechweise Rattis treten in den Fokus der Untersuchung. Der Radiohändler Wetchy, ein Opfer der Massenbewegung, rückt in den Fokus der Untersuchung, denn neuerlich kann die Funktion Wetchys, die verfolgten jüdischen Opfer zu symbolisieren, bestätigt werden. Gleichzeitig offenbart sich, dass weder Wetchy, der in die Emigration gezwungen wird, noch der namenlose Erzähler, der sich für die innere Emigration entscheidet, als moralischer Held der Handlung gesehen werden kann.

8. Die Verzauberung im Kontext der ›Krise der Medizin‹

8.1 Die Medizin am Anfang des 20. Jahrhunderts

8.1.1 Was treibt die Medizin zur Literatur?

Medizin und Literatur stehen in einem engen interdisziplinären Verhältnis und dennoch erscheint es angebracht, ihre Beziehung vorab näher auszuleuchten. Was treibt die Medizin zur Literatur?¹ – diese Frage stellen Bettina von Jagow und Florian Steger im Jahr 2009 in Form eines kulturwissenschaftlichen Dialoges. Tatsächlich ist das Verhältnis der beiden Fachgebiete komplexer, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Lässt man die medizinische Fachliteratur außen vor, fallen einem diverse literarische Arztfiguren ein: Man denke an die ärztliche Welt, die Thomas Mann 1924 im *Zauberberg* beschreibt, aber auch in der neueren Literatur wird der Medizin eine wesentliche Rolle zugebracht, etwa in Juli Zehs Dystopie *Corpus Delicti* aus dem Jahr 2009. Alle diese Texte beleuchten das Wirken von medizinischem Personal², die Interaktion mit Erkrankten und die Reaktion der Angehörigen. Ebenso beschäftigt sich die Literaturwissenschaft intensiv mit der Darstellung einzelner Krankheitsbilder, mit der Funktion von Krankheit und der Frage nach der Stellung der Erkrankten im literarischen Diskurs.³ In der Literatur wird die Frage nach Krankheit und Gesundheit also intensiv behandelt und ausgeleuchtet, dennoch ist die Kooperation der beiden Themenkomplexe noch intensiver:

-
- 1 Jagow, Bettina von; Steger, Florian: Was treibt die Medizin zur Literatur? Ein kulturwissenschaftlicher Dialog. Göttingen 2009.
 - 2 Vgl. u.a. Herwig, Henriette: Der Hausarzt als ohnmächtiger Heiland in Franz Kafkas Erzählung *Ein Landarzt*. In: *Zeitschrift für Allgemeinmedizin* (ZfA) 93. Nr. 12 (2017), S. 510–515.
 - 3 Vgl. u.a. Herwig, Henriette: Literarische Demenz-Narrative und ihr Wert für die Medical Humanities. In: Mariacarla Gadebusch Bondio, Pascal Fischer (Hg.): *Literatur und Medizin – interdisziplinäre Beiträge zu den Medical Humanities*. Heidelberg. Winter 2016, S. 177–192; Nusser, Tanja: *Krankheit und Geschlecht diskursive Affären zwischen Literatur und Medizin*. Würzburg 2002.

Seit der Antike hat sich die Literatur der Frage zugewandt, hat ihre Welt wiederholt dargestellt und gedeutet: Erscheinungen der Krankheit (Pathophänomenologie), Krankheitsursachen (Ätiologie), Methoden der Erkenntnis und Formen der Behandlung (Diagnose und Therapie) Gefühle, Wünsche und Vorstellungen des Kranken (Subjektivität der Kranken), Wissen, Denken und Verhalten der Ärzte (Arztbild), Praxis, Krankenhaus, Sanatorium (medizinische Institution), Verständnis und Unterstützung der Umwelt (soziale Reaktionen) und schließlich ideelle Bedeutung (Symbolik).⁴

Die Fachrichtung *Medical Humanities* widmet sich den vielseitigen Wechselbeziehungen von Medizin, Kultur und Gesellschaft, einen wesentlichen Teilbereich machen hierbei die Korrelationen von Medizin und Literatur aus. Wir können feststellen, dass literarische Texte aussagekräftige Quellen für die Medizingeschichte darstellen und einen wesentlichen Aspekt zur Interpretation und Bewertung von Krankheiten leisten.⁵ Dietrich von Engelhardt beschreibt dementsprechend drei ausschlaggebende Funktionen:

- Die literarische Funktion der Medizin: Hierbei legt er den Schwerpunkt auf werkbezogene Interpretationen;
- die medizinische Funktion von Literatur: als Anregung der Literatur für ein besseres Verständnis der Medizin;
- die genuine Funktion: Hierbei handelt sich um eine Themenbandbreite, die von der Darstellung ärztlichen Selbstverständnisses bis zu der Frage von Gesundheit und Krankheit reicht.⁶

Die Medizin bietet Sujets, Fragestellungen und Beispiele und eröffnet parallel den Zugriff auf ein breites Themenspektrum. Gleichzeitig profitieren Mediziner*innen von der Möglichkeit, sich dem eigenen Fachgebiet aus anderen Blickwinkeln zu nähern. Die wechselseitigen Verknüpfungen führen zu produktiven Arbeitsergebnissen, die die historische Entwicklung der Medizin anschaulich darstellen und medizinische Fragen diskutieren. Gerade deshalb ist es verwunderlich, dass der umfangreiche medizinische Diskurs in Brochs *Verzauberung* bisher kaum Berücksichtigung fand. Das folgende Kapitel soll die bisherigen Ergebnisse ergänzen und die Diskussionsergebnisse erweitern und vertiefen. Deshalb ist im Folgenden ein kurzer Blick auf die Situation der Medizin im frühen 20. Jahrhundert zu werfen. Da das Themenfeld sehr umfangreich ist und eine umfassende Darstellung den Rahmen der Arbeit übersteigen würde, soll die Entwicklung kurz skizziert werden, hierbei

4 Jagow, Steger: Was treibt die Medizin zur Literatur? S. 7.

5 Vgl. ebd., S. 13.

6 Vgl. Engelhardt von, Dietrich: Medizin in der Literatur der Neuzeit. Hürtgenwald 1991, S. 18.

kann kein Anspruch auf Vollständigkeit bestehen. Stattdessen erfolgt die Auswahl im Hinblick auf die anschließende Untersuchung von Brochs Nachlassroman.

8.1.2 Medizin im frühen 20. Jahrhundert – zwischen wissenschaftlichem Fortschritt und Naturheilkunde

Das 19. Jahrhundert stellt den Aufbruch in eine neue Zeit der Medizin dar. Die Abkehr von philosophischen Ansätzen und die Betonung der naturwissenschaftlichen Aspekte prägen die Zeit wie nie zuvor.⁷ Der medizinische Wandel und das hieraus resultierende optimistische Fortschrittsdenken beeinflussen die medizinische Debatte und die Entwicklungen bestätigen die Sichtweise vorerst:

Bedeutende Wegmarken sind die Entstehung der empirisch-experimentellen Physiologie, die Entwicklung der wissenschaftlichen Pharmakologie, die Inauguration der Zellularpathologie und die Formulierung des bakteriologischen Paradigmas. In der französischen Metropole wird die moderne Klinik geboren und der Prozess der Liberalisierung in der Behandlung Geisteskranker eingeleitet, Freud begründet in Wien die Tiefenpsychologie. In Deutschland beginnt mit der Kranken-, Unfall-, Alters- und Invalidenversicherung am Ende des Jahrhunderts die Epoche der Sozialmedizin. Sie verleiht der Professionalisierung der Ärzte einen weiteren Schub.⁸

Neue Forschungsergebnisse führen zu der Etablierung professionalisierter Institute, erstmals wird die Versorgung psychisch Erkrankter auf eine fachgerechte Basis gestellt. Aber auch die wirtschaftlichen und politischen Entwicklungen der Zeit fördern einen rasanten Wandel der Medizin. Die moderne Medizin wird zu einem professionellen und organisierten Forschungs- und Behandlungssektor. Professionalisierung und Medikalisierung, also die Monopolisierung der ärztlichen Deutungshoheit von Krankheit und Gesundheit⁹, gehen hierbei Hand in Hand und begünstigen die Etablierung eines neuen Arztbildes. Dieses ärztliche Idealbild beeinflusst nicht nur das medizinische Selbstverständnis, es hat auch Einfluss auf die Erwartungshaltung der Patientinnen und Patienten. Gleichzeitig findet eben dieses Arztideal auch Eingang in die Literatur, welche als Multiplikator des Ideals dienen kann. Im Laufe der Zeit hat sich ein regelrechter Merkmalskatalog entwickelt, der die ärztlichen Pflichten einordnet und erörtert:

7 Vgl. Eckart, Wolfgang: *Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin*, Berlin/Heidelberg 2013, S. 169.

8 Ebd.

9 Vgl. Karsch, Fabian: *Medizin zwischen Markt und Moral zur Kommerzialisierung ärztlicher Handlungsfelder*. Bielefeld 2015, S. 11.

- Ärztinnen und Ärzte agieren nur im Rahmen ihrer Profession und vermeiden Grenzüberschreitungen und persönliche und emotionale Einbindung.¹⁰
- Er oder sie nutzt die ärztliche Rolle nicht aus und muss auch bei intimen Untersuchungen die professionelle Neutralität wahren.¹¹
- Im Umgang mit Erkrankten darf Sympathie bzw. Antipathie keinen Einfluss nehmen.¹²
- Kollektivitätsorientiertheit steht im Vordergrund, dementsprechend werden eigene Wünsche und Bedürfnisse zugunsten des Allgemeinwohls zurückgestellt.¹³

Professionalität, Wahrung der Interessen der Allgemeinheit, Schutz des Allgemeinwohls, Distanz – all diese Eigenschaften werden von modernen Ärztinnen und Ärzten verlangt. Ein beeindruckender Anforderungskatalog, der in der Realität oft an seine Grenzen stoßen dürfte. Dennoch hat dieses idealisierte Bild Eingang in die literarische Darstellung gefunden. So werden Ärztinnen und Ärzte selten als Privatpersonen geschildert, sondern in ihrer Funktion als aufopfernde Lebensretter*innen inszeniert. Mit der Professionalisierung des Arztberufs einher ging also der Prozess einer Entindividualisierung, der erst Jahrzehnte später gestoppt wurde. Der ärztliche Habitus¹⁴ prägt die Erwartungshaltung, aber auch die ärztliche Identität und Standesmoral entscheidend. Im Rahmen dieses Idealisierungsprozesses ist erneut die Geschlechterdifferenz von Interesse, denn während Ärzte als distanziert-professionelle Mediziner betrachtet werden, sind die Erwartungen gegenüber Ärztinnen anders gestaltet. Mit den ersten Ärztinnen, die nach und nach ihren Dienst in den Kliniken und Praxen antreten, verschiebt sich der Blickwinkel. Die Erwartungshaltung, die Frauen in der Medizin entgegengebracht wird, ist eine andere, weil die weibliche Identität anders bewertet wird. Es kommt also zu divergierenden Erwartungen an die ärztliche Identität und so wird von Ärztinnen ein emotionales und persönlicheres Auftreten verlangt.¹⁵ Die Erwartungshaltung ist von Idealen geprägt und deshalb kann es zu Konflikten mit der Realität kommen. Diesen

10 Vgl. Finzen, Asmus: *Arzt, Patient und Gesellschaft. Die Orientierung der ärztlichen Berufsrolle an der sozialen Wirklichkeit.* Stuttgart 1969, S. 83.

11 Vgl. ebd., S. 85.

12 Vgl. ebd., S. 83.

13 Vgl. ebd., S. 86.

14 Ich verstehe Habitus nach Bourdieu als »die Haltung des Individuums in der sozialen Welt, seine Dispositionen, seine Gewohnheiten, seine Lebensweise, seine Einstellungen und seine Wertvorstellungen«. Fuchs-Heinritz, Werner; König, Alexandra: *Pierre Bourdieu. Eine Einführung.* 3. aktualisierte Auflage. Konstanz 2014, S. 89.

15 Bis heute müssen Frauen in der Medizin gegen die althergebrachten Stereotype ankämpfen. Vgl. u. a. Ley, Ulrike: *Führungshandbuch für Ärztinnen Gesunde Führung in der Medizin.* Berlin/Heidelberg 2010, S. 2f.

Effekt erlebt die Medizin im ausgehenden 19. Jahrhundert. Denn trotz vieler neuer Erkenntnisse beispielsweise in der Bakteriologie – durch Robert Koch¹⁶ – oder auch in der klinischen Psychiatrie – durch die Entkriminalisierung psychisch Kranker im Zuge des Wirkens von Philippe Pinel¹⁷ – kann die einsetzende Desillusionierung nicht verhindert werden. Der Mythos des ewig andauernden Fortschritts kann nicht in die Realität übertragen werden, statt fortwährend neue Erkenntnisse vorweisen zu können, stagniert die medizinische Forschung.¹⁸ So befindet sich die Medizin Ende des 19. Jahrhunderts in einer scheinbaren Krise, die mit einem Gefühl der Resignation und Machtlosigkeit verbunden ist.¹⁹ Die »Krise der Medizin« wird von verschiedenen Seiten postuliert, hierbei sind der Einfluss der Naturheilkundebewegungen, aber auch des Nationalsozialismus besonders hervorzuheben.²⁰ Die politischen Schlachtbegriffe ›Schulmedizin‹ und ›Alternativmedizin‹ entstehen im Kontext dieser hitzig geführten Debatte. Der Höhepunkt der Auseinandersetzung ist in den 1920er und 1930er Jahren erreicht. Doch bereits vorher wächst der Einfluss alternativmedizinischer Bewegungen. So erreichen die Naturheilkundigen und die Vertreter*innen der neu entstehenden Lebensreformbewegung einen stetig wachsenden Teil der Bevölkerung.²¹ Es entwickelt sich ein vielfältiges System neuer Angebote in der alternativen Gesundheitslehre.²² Der Beginn der Naturheilkunde in Deutschland ist jedoch bereits auf das Jahr 1811 zu datieren. Eine Sage berichtet von der wundersamen Heilung des zwölfjährigen Bauernjungen Vincenz Prießnitz. Der Junge habe beobachtet, dass ein verletztes Reh durch regelmäßiges Baden in einer Quelle geheilt wurde und wandte diese Technik kurz darauf an, als auch er schwer erkrankte. Seine eigene Genesung führte ihn zu der Überzeugung, allein Wasser könne der Heilung förderlich sein. Aus dieser Überlegung entstand kurz darauf ein Sanatorium, welches die Wasserkur als Heilungsform etablierte.²³ Erneut sind es

16 Vgl. Eckart, Wolfgang: Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin, S. 197.

17 Vgl. ebd., S. 209.

18 Vgl. Finzen, Asmus: Arzt, Patient und Gesellschaft, S. 1.

19 Vgl. ebd.

20 Vgl. Roelke, Volker: »Krise der Medizin« – Modelle der Reform. Zur Frühgeschichte von Psychotherapie und Sozialwissenschaften in der Medizin. In: Psychotherapeut 61 (2016), S. 237–242, hier S. 237.

21 Vgl. Wedemeyer-Kolwe, Bernd: Aufbruch! Die Lebensreform in Deutschland. Darmstadt 2017, S. 76.

22 Aufgrund der häufig synonym verwendeten Begriffe (Natur, Naturheilkunde, natürliche Heilverfahren etc.) und der unklaren Grenzziehung, bzw. grenzüberschreitender Parallelen ist es nur begrenzt möglich, zwischen Naturheilkundler*innen und Lebensreformer*innen zu differenzieren. Deshalb verwende ich in uneindeutigen Fällen die Bezeichnungen Naturheilkunde oder Naturmedizin.

23 Vgl. Heyll, Uwe: Wasser, Fasten, Luft und Licht die Geschichte der Naturheilkunde in Deutschland. Frankfurt a.M. 2006, S. 9f.

Erinnerungskonzepte, die neue Vorstellungen etablieren. Gerade die kommunikative Erinnerung, der erfahrungsmäßige Modus, verfügt über die Möglichkeit innerhalb eines kurzen Zeitfensters neue Heilkonzepte und einen regelrechten Glaubenswettstreit entscheidend zu beeinflussen. Den Wahrheitsgehalt der Erzählung, die von Prießnitz stammt, kann man kaum überprüfen, doch seine Heilmethoden und sein Ruf verbreiten sich rasch und bald entstehen ähnliche und konkurrierende Angebote:

Innerhalb weniger Jahre entstand ein ausgearbeitetes und umfassendes Konzept, das neuartige Erklärungen zum Ursprung und zur Entstehung von Krankheiten bot und zugleich den Weg zu einer durchgreifenden, naturgemäßen Heilung wies. Parallel hierzu bildete sich ein klar definierter Bestand von Heilmethoden heraus, der in der gemeinsamen Vorstellung eines Zustands ursprünglicher Natürlichkeit wurzelte. Was eine Therapie zum Naturheilverfahren machte, war aus naturheilkundlicher Sicht die therapeutische Nutzung solcher Heilfaktoren, die in unveränderter Form jeden Menschen tagtäglich umgaben: Wasser, Luft, Sonne, Wärme, Kälte, Bewegung, Druck, Erschütterung und Nahrung.²⁴

Neben der klassischen Medizin verbreiten sich zahlreiche unterschiedliche Strömungen, die sich unterschiedlicher Methoden bedienen und divergierende Glaubenssätze bemühen. Wie die große Vielfalt der Heilfaktoren nahelegt, ist das Bild kaum überschaubar: »man [trifft] auf einen wildwuchernden Dschungel aus heterogenen Ansätzen, die von Ärzten und Laien, abtrünnigen Klinikern und Scharlatanen, Nacktbadenaposteln und Okkultisten getragen werden.«²⁵ Vereint werden diese unterschiedlichen und teilweise widersprüchlichen Heilmethoden durch die Ablehnung der modernen Medizin. Statt auf die Behandlung von Symptomen zu setzen, konzentriert man sich auf ein ganzheitliches Bild, infolgedessen kommt es auch zu einer abwehrenden Haltung gegenüber Medikamentengaben und chirurgischen Eingriffen.²⁶ Die Naturmedizin setzt andere Schwerpunkte: So entstehen zahlreiche Ernährungsvorstellungen, die den Vegetarismus weiterentwickeln, Bade-, Luft- und Sonnenkuren, die Bewegung der Freikörperkultur und die Wandervogelbewegung. Als zentrale Bausteine der Lebensreformbewegung sind Abstinenz, Vegetarismus, Körperkultur und Siedlungstätigkeit zu nennen.²⁷ Die Idealisierung einer heilsamen und ursprünglichen Natur nimmt dabei einen besonderen Stellenwert ein, wie auch zeitgenössische Dokumente immer wieder betonen:

24 Ebd., S. 12.

25 King, Martina: Luftbad, Zelleninzest und Absinth. Esoterische Medizin um 1900 und ästhetische Moderne. In: Paul Michael Lützeler; Barbara Mahlmann-Bauer (Hg.): *Aussteigen um 1900. Imaginationen in der Literatur der Moderne*. Göttingen 2021, S. 169–206, hier S. 172.

26 Vgl. ebd., S. 170.

27 Vgl. Wedemeyer-Kolwe: *Aufbruch!*, S. 20.

Die Menschheit steht am Ende unseres Jahrhunderts an der Schwelle einer neuen Welt wende. [...] Eine besondere Bewegung macht sich derzeit namentlich auf dem Gebiete der Medizin bemerklich, wo ein gewisser Kampf ausgebrochen ist zwischen der alten Arzneimedizin und der neuen hygienischen Heilkunde, der sogenannten Naturheilkunde. [...] Diese sieht in falschen Lebensbedingungen und in unrichtiger Lebensweise die Hauptursachen für das große Heer der Krankheiten. Die hygienische Heilkunde ist deshalb mit recht bestrebt, bessere Lebensbedingungen und eine naturgemäßere Lebensweise für den Einzelnen zu schaffen und es kann kein Zweifel sein, dieser Weg ist der allein richtige und zuverlässige, der mathematisch sicher zum Ziele führt. Aber freilich, dieser Weg ist sehr mühevoll; hierbei muß die Gemeinde wie der Einzelne selbst mitwirken und wenn dieses Ziel auch nur annähernd erreicht werden soll, so ist noch sehr viel gesundheitliche Aufklärung in den weitesten Schichten des Volkes notwendig.²⁸

Die obigen Ausführungen aus dem ausgehenden 19. Jahrhundert verdeutlichen verschiedene Aspekte dieser neuen Sichtweise. So wird die Abgrenzung der Naturmedizin von der klassischen Medizin stolz erörtert und dargelegt. Von pathetischen Floskeln begleitet, führt der Autor in sein Medizinverständnis ein und betreibt so die später geforderte Aufklärung der Menge. Auch die bereits erörterte ganzheitliche Sicht auf den menschlichen Körper, welcher nicht isoliert behandelt werden könne, wird deutlich. Bilfinger betont den Gemeinschaftsgeist und die gemeinsame Verantwortung, die zu einer Verbesserung der Situation nötig sei. Dieser Zusammenhalt wird auch in der Wanderbewegung der Jugend Anfang des 20. Jahrhunderts²⁹ beschworen und verbindet diese mit den naturheilkundlichen Bewegungen der Zeit. Die Wortwahl des Autors ist nicht nur pathetisch, mittels der Anrufung der Gemeinde knüpft er auch gezielt an religiöse Diskurse an und etabliert die Naturheilkunde als neue Glaubenswelt. Ein Vorgehen, das auch die zahlreichen Scharlatane der Zeit nutzen. Ulrich Linse bespricht in seiner Untersuchung aus dem Jahr 1983 die Vielzahl von Krisenpropheten und -prophetinnen, die mittels verschiedener Heilsversprechen versuchten, die Gesellschaft in ihren Bann zu ziehen.³⁰ Die Verbindung zwischen diesen Menschen und der Lebensreformbewegung ist unübersehbar³¹ und erklärt das Handeln der »Inflationsheiligen«³² und »Kohlrabi-Apostel[n]«. ³³ Von besonderem Interesse ist hierbei die Nähe Hitlers zu diesen skurril erscheinenden Propheten:

28 Bilfinger, Eugen: *Der Nerven-Naturarzt*. Berlin 1899, S. 7f.

29 Vgl. Wedemeyer-Kolwe: *Aufbruch!*, S. 151.

30 Vgl. Linse, Ulrich: *Barfüßige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre*. Berlin 1983.

31 Vgl. ebd., S. 29.

32 Ebd.

33 Ebd., S. 28.

Hitler war tatsächlich in vielem nur eine Mutante des Typus Inflationsheiliger. Zunächst selber ein Wanderprophet, fand er auf die gleichen sozialen und spirituellen Ängste der Zeitgenossen ähnliche Antworten wie die Inflationsheiligen [...] Die Inflationsheiligen machen deutlich, wie bei einem umfassenden Krisengefühl und Sinnzusammenbruch solche Erwartungshaltungen entstehen konnten und ihre Antworten in den heldischen Erlösern von der Angst fanden. Die Inflationsheiligen zeigen auch, daß der messianische Hitler so singulär nicht war.³⁴

Messianische Prophetenfiguren, die die von der Wirtschaftskrise und den Wirren der Nachkriegszeit betroffene Bevölkerung verzaubern und für ihre Lehren gewinnen, dies sind ebenfalls Ausläufer der neuen Naturkundebewegung. Auch wenn zwischen dem späteren Despoten Hitler und den Propheten der Inflationszeit ein wesentlicher Unterschied besteht, denn die wenigsten von ihnen verstanden sich als politische Erlöserfiguren.³⁵ Der Schwerpunkt der Naturheilkunde- und der Lebensreformbewegung liegt im individuellen Vorankommen und der Gesundheit des Individuums. Gerade die Individualität und der feste Glaube, dass die richtige Lebensform das persönliche Glück mit sich bringt, bedingt aber ein großes Problem der Bewegung. Denn wie das obige Zitat Bilfingers verdeutlicht, liegt das gesundheitliche Glück in der Hand des einzelnen Menschen und somit auch in der persönlichen Verantwortung, die ein naturnahes Leben notwendig erscheinen lässt. Daraus ergibt sich jedoch die Schlussfolgerung, dass Krankheit ein Zeichen der individuellen Schwäche, schädlicher Erbgrundlagen oder eines lasterhaften bzw. nicht naturnahen Lebens sein muss. Derartige Theorien führten dazu, dass sich die Mehrzahl der Naturheilkundler*innen nicht gegen die Thesen des Nationalsozialismus stellt, sondern euphorisch die *Neue Deutsche Naturheilkunde* feiert.³⁶ Betrachtet man diese Argumente, wird Hitlers Förderung der Naturheilkunde nachvollziehbar und auch die Unterstützung durch die nationalsozialistische Führungsspitze erklärt sich im Hinblick auf die Betonung von Selbstoptimierung und Eigenverantwortung der Menschen, die auch vor eugenischen Fragestellungen nicht zurückschreckt.³⁷ Es wird deutlich, dass die proklamierte »Krise der Medizin«, die sich bis in die Zeit des Nationalsozialismus zieht, zu einer inflationären Zunahme professioneller Naturheilkundiger und einem explosionsartigen Wachstum neuer naturheilkundlicher Heilslehren führt.³⁸ Vereint wird diese unübersichtliche und teilweise konkurrierende Gruppe von einem tiefen Glauben an die Heilkräfte eines naturnahen Lebens, von

34 Ebd., S. 42.

35 Vgl. ebd., S. 43.

36 Vgl. Sievert, Lars: *Naturheilkunde und Medizinethik im Nationalsozialismus*. Frankfurt a.M. 2002, S. 136.

37 Vgl. ebd., S. 149.

38 Vgl. ebd., S. 128.

dem absoluten Vertrauen in besondere Ernährungskonzepte und einer nahezu militanten Abwehr aller Modernität und jeglicher Einflüsse städtischen Lebens. Wobei sich diese Ablehnung auch auf kurze Phasen der naturnahen Kur beschränken kann. Die Pluralität der Heilsansätze und Lebenskonzepte ist deshalb ein Merkmal der Zeit. Lebensreformer*innen, Vegetarier*innen, Heilpraktiker*innen und zahllose Erlösergestalten prägen das frühe 20. Jahrhundert und befeuern einen zwar offenen Medizindiskurs, aber auch zahlreiche Konflikte und extreme Ansichten. In dieser gespaltenen und von medizinischen Heilslehren überfluteten Welt entsteht *Die Verzauberung*, die auch in diesem Themenkomplex als Mikrokosmos der Debatte fungieren kann.³⁹ Die folgende Untersuchung soll sich deshalb mit der Frage auseinandersetzen, inwieweit die Debatten der zeitgenössischen Medizin⁴⁰ Einfluss auf *Die Verzauberung* nehmen und welche Wertung sie erfahren. Hierbei muss aufgrund der Figurenkonstellation und der divergenten Methoden zwischen der ›Schulmedizin‹ und ›naturnahen‹ Heilmethoden differenziert werden.

8.2 Medizin in der Verzauberung

8.2.1 Der Erzähler in seiner Funktion als Mediziner

Der homodiegetische Erzähler wird in der Forschung stets zwiespältig betrachtet und auch die vorangegangene Analyse hat seine Wankelmütigkeit belegt. Diese Untersuchung geht davon aus, dass sein Status als Arzt – Landarzt und ehemaliger Chefarzt eines städtischen Krankenhauses – von besonderem Interesse ist und einen neuen Zugang zu der Figur ermöglicht. Seine Funktion als Arzt wirkt sich auf der Textebene aus und ermöglicht ihm Einblicke in die Lebenssituation und die Haltung der anderen Figuren, doch auch auf der Ebene der Rezipierenden schafft dieser Status vorerst ein Grundvertrauen und eine bestimmte Erwartungshaltung. Wie im obigen Kapitel erörtert, sind Mediziner*innen Vertrauenspersonen, von denen Professionalität erwartet wird, dies wirkt sich zwangsläufig auch auf die Rezipierenden der *Verzauberung* aus. Der medizinische Diskurs ist eine tragende Säule der Handlung und deshalb soll einleitend ein längerer Auszug aus dem Vorwort des Romans hinzugezogen werden. Die zweite Fassung erweist sich erneut als aussagekräftiger

39 Hermann Brochs detaillierteres Wissen über die Vorstellungen der Lebensreformer*innen und seine indirekten Kontakte zum Monte Vertià sind in Barbara Mahlmann-Bauers und Paul Michael Lützellers Sammelband: *Aussteigen um 1900. Imagination in der Literatur der Moderne von 2021* ausführlich erörtert. Vgl. Lützeler, Paul Michael: Brochs »Aussteiger« im Kontext der Lebensreformer auf dem Monte Vertià, S. 25–51.

40 Hierbei bezeichnet Medizin wertneutral jedwede Handlung, Ernährungsform und Lebensweise, die sich positiv auf den menschlichen Körper auswirken soll, Diagnosen oder Therapien vornimmt.

und ermöglicht ein tiefergehendes Verständnis der Figur. Parallel gibt diese Fassung des Vorworts Einblick in zahlreiche weitere Aspekte, die im Folgenden betrachtet werden sollen:

Hier sitze ich, ein alternder Mann, ein alter Landarzt, und will etwas aufschreiben, das im Gestaltlosen hinter mir liegt und dessen ich dennoch inne geworden war, ich will es aufschreiben und erhasche es kaum; ach, es handelt sich darum, des Wissens und des Vergessens habhaft zu werden [...] Jahr um Jahr habe ich dahingebraht im Gestaltlosen obwohl mir das freundliche und seltene Los zuteil geworden war, an dem erhabenen Bau der Wissenschaft mitarbeiten zu dürfen, freilich nicht als einer ihrer großen Baumeister, sondern nur als ein bescheidenes Glied in der Kette der Werkenden, beschränkt auf die fast anonyme Arbeit im Krankenhaus und im Laboratorium, einer der vielen, die einen Stein nach dem anderen herantragen zu dem unermeßlichen Gebäude, oftmals nur das nächste Teilresultat suchend und erkennend, immer aber die Unendlichkeit des Gesamtplanes ahnend, erleuchtet von dem Unsichtbaren Menschheitsziel, das niemals zu erreichende, das solcher Arbeit gesteckt ist: die war mein Leben gewesen, sein Glück und seine Fron, und es ist trotzdem durch das Gestaltlose gegangen, vielleicht wegen der Kleinheit meiner Seele, die es nicht ertrug, daß das Wissen des Ganzen unerfaßbar bleibt, vorbehalten der gesamten niemals sich vollendenden Menschheit, während mir bloß Teilerkenntnisse zuwachsen sollten, doch vielleicht war auch jene Seelenkleinheit nicht imstande, die Stummheit solchen Seins, solcher Wissenschaft, solcher Arbeit zu bewältigen und weiter auf sich lasten zu fühlen; denn weder ertrug ich mehr die Stummheit einer täglichen Gesetzmäßigkeit, die das Wort in Arbeit und Leben überflüssig macht, noch jene stumme Pünktlichkeit, mit der die Kranken dem Spitale zugeliefert und in ihm gesund gepflegt werden – stumme Maschinerie, die kaum mehr Pflegen zu nennen ist –, noch jene pünktliche Schweigsamkeit, in der sich der Lärm des städtischen Leben abspielt [...], so möchte ich annehmen, daß der würgende Ekel, der mich davor gepackt hatte, eine allgemeinere und nicht nur auf mich begrenzte Bedeutung hätte [...] ein Ergebnis der lärmenden Stummheit [sei] [...] So also war es gekommen, daß ich das wissenschaftliche Leben mit einem plötzlichen Entschluß aufgab und daß ich, gleichsam ein Fahnenflüchtling der Wissenschaft, deren Bau mir jählings, zweifelsohne jedoch zu Unrecht wie ein Turm zu Babel erschien, hierher in die Stille einer mäßigen Landpraxis getrieben wurde, müde der Erkenntnis, sehnsüchtig nach Wissen, müde einer Unendlichkeit, die nicht mir, sondern der Menschheit gehört, müde einer Stummheit, die das Gestern auslöscht und nur das Morgen gelten läßt, müde des Unpersönlichen und sehnsüchtig nach dem Unendlichen der eigenen Seele, mit aller Kraft fühlend, daß lediglich diese innere Unendlichkeit, jedem menschlichen Wesen eingeboren, die Fähigkeit besitzt, Gestaltlosigkeit, Stummheit und Vergessen zu überwinden [...]

Dies war meine Sehnsucht und meine Hoffnung gewesen. Und doch! warum hatte ich hiezu die Stadt verlassen müssen? wollte ich nicht doch bloß dem Systematischen der Erkenntnis enteilen? wollte ich die Unordnung Unmittelbaren? wollte ich bloß die Natur? schließlich liegt ja auch die Stadt in die Landschaft eingebettet, nicht anders als das Dorf, in das ich geflohen bin, und auch ihre Ordnung ist bloß ein Stück der großen Menschlichkeit. Wollte ich bloß einsam sein? Sicherlich gehe ich allein durch die Wälder, gehe allein über die Berge, aber all solcher Einsamkeit zutrotz bin ich immerfort menschlichem Sein und menschlicher Arbeit verhaftet, ist mir das ruhige Geschehen in den Ställen und Höfen, sind mir die Gemarkungen der Felder [...] eine schöne Beruhigung, kaum eine geringere, als die Natur es mir ist [...], ja, es ist schon vorgekommen, daß ein einzelner Büchenschuß im Walde mir mehr gegeben hat als die Herrlichkeit des Waldrauschens selber, da er mich wieder als Glied der menschlichen Ordnung hat fühlen lassen. [...] diese ländliche Ordnung hat ein anderes Verständnis der Unendlichkeit (BR II, S. 1ff.).

Die Bedeutung des medizinischen Themenbereichs tritt bereits in diesem Vorwort klar zutage. Ein Umstand, indem die erste und die zweite Fassung korrelieren, denn statt eines Namens, nennt der homodiegetische Erzähler seinen Status. Er ist ein alter Mann, dies konkretisiert er und ergänzt einen Beruf, er ist ein alter Landarzt. Der Beruf und die korrelierende Funktion innerhalb der Dorfgemeinschaft sind Faktoren, die die Erzählinstanz bedingen. Die Stellung eines Landarztes entspricht traditionell nicht der eines Arztes in einer städtischen Klinik und aufgrund dessen variiert auch der Erwartungshorizont:

Mit dem Landarzt entwerfen Schriftsteller des 19. Jahrhunderts eine positive Gegenfigur zur Spezialisierung und Technisierung der Medizin, die von ihrer Zeit bereits für eine bedrohliche Entwicklung gehalten werden. Zugleich greift die literarische Gestaltung des Landarztes die Möglichkeiten des Fortschritts auf, wenn sie für sinnvoll gehalten werden [...] Der Landarzt fühlt sich einer anthropologischen Orientierung verpflichtet, er versteht Gesundheit und Krankheit in der Perspektive der Einheit von Leib und Seele, von Mikrokosmos (Mensch) und Makrokosmos (Natur) und zugleich immer von Natur und Kultur.⁴¹

Ein Landarzt kann das verbindende Glied sein, welches die verschiedenen Medizinkonzepte kombiniert einsetzen kann. Er ist ein Arzt, der emotionaler handelt und über die Grenzen der klassischen Medizin hinausdenkt. So ist bereits aufgrund der Gestaltung des homodiegetischen Erzählers eine Differenzierung notwendig geworden. Als Landarzt schildert er den Verlauf des Massenwahns und reflektiert in Vor- und Nachwort die Ereignisse, dennoch ist er ehemals in der medizinischen

41 Engelhart: *Medizin in der Literatur der Neuzeit*, S. 231f.

Forschung verwurzelt gewesen. Seine Vergangenheit führt er bereits im Vorwort ein, indem er reflektierend und rechtfertigend über seinen Werdegang nachdenkt. In der Figur des Erzählers vereinen sich folglich Forschung und medizinischer Fortschritt, aber parallel symbolisiert er die ›Krise der Medizin‹ und die fortschreitende Annäherung an die Naturheilkunde. Ein Blick auf die sehr ausführlich vorgetragenen Beweggründe, die für den Wechsel von der Stadt aufs Land sprechen, belegt, dass die Gründe vielfältig sind: »Da sind zum einen die ethisch, zum anderen die erkenntnismäßig motivierte Hinwendung zum einfachen Leben.«⁴² »Stummheit« (BR II, S. 2) führt zu »Ekel« (BR II, S. 2) und dieser endet schlussendlich in der Flucht. Doch wie der Erzähler einräumt und wie auch Lützeler bereits ausgeführt hat⁴³, ist diese Überlegung nicht abgeschlossen, denn der homodiegetische Erzähler offenbart seine ambivalente und selbstkritische Einstellung mithilfe der zahlreichen rhetorischen Fragen. Schlussendlich folgt die Erkenntnis: »dass es [das vollkommene Wissen, D.L.] weder auf dem Land noch in der Stadt zugänglich sei.«⁴⁴ In der sehr reflektierten Rückschau des Vorworts wird deutlich, dass der Erzähler sich bewusst ist, dass das Landleben nicht das Heilsversprechen einlöst, welches die Lebensreformbewegung beschworen hat. Gleichzeitig spiegelt die Tirade des Arztes seine Ablehnung des Stadtlebens, zahlreiche Wiederholungen und Variationen charakterisieren die Stadt und ihr (Berufs-)Leben als stumm und leblos. Hier erfolgt eine direkte Anbindung an die Kritik der Lebensreformer*innen, die die städtische Maschinerie als Kernpunkt allen menschlichen Übels, als Großstadtkrankheit, klassifizierten:

So wird der moderne Mensch durch die Segnungen der Zeit in ungünstige und immer ungünstigere Lebensbedingungen versetzt, und jede neue technische Errungenschaft muß dazu herhalten, als schlechtes Surrogat für den Verlust von dem zu dienen, was wir früher natürlich besaßen und deswegen nicht einmal besonders schätzten. [...] Die ganze mühsam erstrebte Anpassung an unmögliche Verhältnisse wäre unnötig, wenn die Menschheit ein besseres Ideal hätte.⁴⁵

In dieser Form äußert sich der damalige Lebensreformer und spätere Nationalsozialist Paul Schultze-Naumburg über die Gefahren der Architektur der Großstädte. Die Beschreibung der empathielosen und organisierten Klinikätigkeit, die das

42 Lützeler: »Aussteiger« im Kontext der Lebensreformer auf dem Monte Vertià, S. 25–51, hier S. 35.

43 Vgl. ebd., S. 35f.

44 Ebd., S. 36.

45 Schultze-Naumburg, Paul: Die Großstadtkrankheit. In: Der Kunstwart: Rundschau über alle Gebiete des Schönen. Monatshefte für Kunst, Literatur und Leben 19,1. Heft 11 (1. Märzheft 1906), S. 596–577, hier S. 577.

Ideal der neuen, professionalisierten Medizin kritisiert, bindet in den Ausführungen des Erzählers direkt an die Ablehnung des Stadtlebens an und stellt so eine Verknüpfung mit den naturheilkundlichen Praktiken und eine antimoderne Grundhaltung dar. Dennoch ist der homodiegetische Erzähler reflektiert und erkennt die Hoffnungslosigkeit seines Dranges nach absoluter Erkenntnis. In seiner unfreiwillig komisch erscheinenden Erklärung dient ein Büchenschuss in einem einsamen Wald seiner Verortung als Teil der menschlichen Ordnung und Gesellschaft. Dieses skurril anmutende Beispiel lässt bereits erkennen, dass der homodiegetische Erzähler Gewalttaten nicht vollkommen ablehnend gegenübersteht und Artillerie bzw. Jagdsituationen in seine Vorstellung der menschlichen Gesellschaft eingebunden sind und diese gestaltend bestimmen. Auch das Landleben wird so als Variante der menschlichen Ordnung anerkannt, die der Erzähler nicht einmal bedauernd entlarvt: »Bezeichnend ist aber, dass Broch in der *Verzauberung* die Stadtkritik der Reformbewegten aufgriff, dann aber durch eine gleichermaßen kritische Sicht des Landlebens neutralisierte.«⁴⁶ Brochs Erzähler erweist sich als zwiegespaltener Arzt, der seine Existenz als leitender Mediziner einer Klinik aufgegeben hat und sich in der Hoffnung auf Erkenntniszuwachs auf das Land zurückzieht. Er verkörpert den »fast vollendeten Aussteiger«⁴⁷, dessen Reflexionen seine Unsicherheit ausdrücken. Die genannten Motive liegen in der Resignation in Anbetracht des städtisch-modernen Lebens- und Berufsalltags, aber auch im Ausbleiben wissenschaftlichen Erfolges begründet. Der Arzt wird so zum Sinnbild der angeblichen Medizinkrise, denn die stetige Arbeit an diesem »Turmbau zu Babel« (BR II, S. 2) führt nicht mehr zu den entscheidenden medizinischen Durchbrüchen – Ernüchterung nimmt Überhand und infolgedessen wendet er sich enttäuscht ab. All diese Argumente werden mit Pathos vorgetragen und von zahlreichen Beispielen begleitet, dennoch belegt bereits das Vorwort nicht nur die ambivalente Haltung des Arztes bezüglich seines medizinischen Fachgebietes, sondern offenbart auch die Mängel seiner Reflexionsleistung, denn er klammert das zentrale Motiv für seinen Weggang aus der Stadt vorerst vollkommen aus. Der Selbstmord seiner schwangeren Geliebten und seine eventuelle moralische Mitschuld werden erst deutlich später eingeschoben. Trotzdem bleibt das Vorwort ein Sinnbild des medizinischen Wertkomplexes. Es verdeutlicht nicht nur die Beweggründe des homodiegetischen Erzählers, sondern auch die Grundsituation der Zeit, das Schwanken zwischen den Vorstellungen von Heilung, professioneller Medizin und die Problematik der Moderne. Mit dem Vorwort wird der kommende Wertkonflikt vorweggenommen und in der Figur des Landarztes

46 Lützeler: »Aussteiger« im Kontext der Lebensreformer auf dem Monte Vertià, hier S. 36.

47 Schwarzwälder, Florens: Gesundheitsreform und Stadtflucht: Hermann Brochs scheiternde Aussteiger im *Esch* und in der *Verzauberung*. In: Paul Michael Lützeler, Barbara Mahlmann-Bauer (Hg.): Aussteigen um 1900. Imaginationen in der Literatur der Moderne. Göttingen 2021, S. 419–444, hier S. 436.

zentralisiert. Der Landarzt bildet in seiner ambivalenten Grundhaltung das Medizinspektrum der Zeit ab. Persönliche Äußerungen des Erzählers, die außerhalb der Sinnsuche und des Erkenntnisdranges stehen, sind kaum zu finden, denn die individuelle Figur ist nicht relevant, stattdessen ist es seine Funktion, als Arzt, Berichterstatter und Sprachrohr einer gesellschaftlichen Schicht, die anhand des Mikrokosmos den gesellschaftlichen Wandel und den Aufstieg des Nationalsozialismus beschreibt. So erfahren die Rezipierenden keinen Namen, aber eine detaillierte Beschreibung des Hauses liegt vor, die in allen drei Fassungen enthalten ist, auch wenn sie Differenzen aufweist. In allen Versionen reicht die Beschreibung über eine Situierung im Raum hinaus und vermittelt auch Einblick in die Stellung des Arztes in der Dorfgemeinschaft. So heißt es in der ersten Fassung:

Ich gehe ins Badezimmer, das gleich so vielen in diesem Haus ein Inflationsschwindel ist: die vernickelten Hähne sind trocken, denn die Quelle, aus der die Leitung gespeist werden sollte, wurde niemals gefaßt, und ich muß mich in dem schön gekachelten Badezimmer mit ein paar Wasserkrügen behelfen. Sonderbarerweise ist es mir in irgend einsam Winkel meiner Seele recht – obwohl ich, würde die Gemeinde meinem Drängen folgen und die Wasserleitung legen, hier ganz gut zwei oder drei Krankenzimmer einrichten könnte, und dies eine Wohltat für den abgeschiedenen Ort wäre –, sonderbarerweise ist mir diese aufgezwungene Primitivität recht, wie alles, was mich von der Stadt und den städtischen Ordnungen, denen ich entflohen bin, entfernt. (KW 3, S. 113)

Erneut liegt der Fokus auf der Stadt-Land-Differenz und dem Wunsch des homodiegetischen Erzählers, sich in allen Lebens- und Arbeitsbereichen von dem vorherigen Leben zu distanzieren. Gleich der Lebensreformbewegung sucht auch er die gelebte Negierung aller städtischer Annehmlichkeiten, um aus der Ordnung des städtischen Lebensmodells auszubrechen. Die Beschreibung der Badezimmerlösung erscheint aufgrund der Kontrastivität ironisch und auch der Neologismus, der die Situation zusammenfasst und das Haus als »Inflationsschwindel« (KW 3, S. 113) bezeichnet, belegt den Versuch einer humorvollen Selbstdiagnose. Parallel wird noch ein Aspekt angesprochen, der in diversen Landarztbiografien thematisiert wird⁴⁸ und auch in der Literatur als Sujet dient: Die finanziell angespannte Lage der Landärzte, die aufgrund der Einstellung der Landbevölkerung problematisch ist. Statt des idealisierten Landbildes, wie es im traditionellen Heimatroman anzutreffen wäre, zeichnet Broch ein differenziertes Bild und führt auch die negativen Aspekte des Landlebens vor Augen. In der dritten Fassung wird die Beschreibung aufgrund der früheren Situierung am Romananfang als wesentlich markiert, außerdem kommt es zu inhaltlichen Verschiebungen, die andere Schwerpunkte setzen:

48 Beispielsweise in Michail Bulgakows Berichten: Bulgakow, Michail: *Aufzeichnungen eines jungen Arztes*. Aus dem Russischen von Thomas Reschke, 2. Auflage. Berlin 1986.

Aus meinem Haus steigt der Raum. Es ist mein Haus, mit mir seit zehn Jahren zusammengewachsen, wie ich mit ihm; so lange wohnen wir miteinander, und ich merke nicht mehr, daß es ein Betrugs- und Inflationshaus gewesen ist, Kind eines Bösenmanövers und wahrlich eine unfertige und gebrechliche Frühgeburt. [...] plötzlich hatte ich da gemerkt, daß ich das städtische Leben nicht mehr ertrug, und daß das mangels anderer Verwertungsmöglichkeit zur Doktorwohnung bestimmte Haus – für den Doktor ist dem Bauern bald etwas gut genug – voller Mängel war, hat mich nicht gestört; seine Lage im einsamen Höhenwald war mir wichtiger. Ich hatte meinen Entschluß nicht zu bereuen. (BR III, S. 12f.)

Das Haus wird mittels anthropomorpher Setzungen Bestandteil einer Beziehung, die auf Gegenseitigkeit beruht und so zu einem Sinnbild des Landarztes. Insbesondere angesichts der sprachlichen Unterschiede zwischen der ersten und der dritten Fassung erscheint die bildhafte Sprache mit ihren Neologismen und den Rückgriffen auf medizinische Vergleiche besonders augenfällig. Das Haus wird zu einer Allegorie des homodiegetischen Erzählers und seiner Lebens- und Arbeitswelt. Der kurze Einschub belegt, dass der Erzähler sich über seinen Status in der Bauerngemeinde bewusst ist, er wird geduldet, akzeptiert, ist aber weder Teil der Gemeinschaft noch kann er die Einstellung der Landbevölkerung zu der modernen Medizin und ihrer Bedeutung ändern. Wie an vielen anderen Romanstellen verschmelzen die unterschiedlichen Sprachregister des homodiegetischen Erzählers und bilden einen eigenen Sprachstil, der mithilfe von medizinischen Beschreibungen versucht, die ihn umgebenen Menschen und seine Lebenswelt zu beschreiben. So ist das Haus eine zerbrechliche und unvollständige Frühgeburt und nimmt metaphorisch den Versuch der städtisch-modernen Ordnung vorweg, in die ländliche Lebenswirklichkeit einzudringen. Ein Versuch, der ohne Verständnis und Wissen scheitern muss und schlussendlich steht in der Waldeinsamkeit ein modernes Haus ohne Kanalisation und Anschluss an die technischen Errungenschaften der Moderne. Es erscheint wie ein Mahnmal und eine Erinnerung, sich anzupassen, statt Wandel voranzutreiben. Ein Leitmotiv, das den Landarzt durch den Roman begleitet. Wie ersichtlich wurde, setzt die dritte Fassung einen anderen Fokus und konzentriert sich stärker auf die individuelle Gefühlslage des Arztes, der Stadt-Land-Komplex wird indirekt einbezogen. Beide Beschreibungen belegen die Ambivalenz des Erzählers, der mit ungenügenden Mitteln sein Landarztsein bestreitet, dieses zwar kritisch reflektiert, aber dennoch positiv bewertet. Ein Umstand, der belegen kann, dass das Arztsein des Erzählers die Handlung beeinflusst und prägt, findet sich in einer anderen Beschreibung:

dann hatte ich noch die Medikamente vorzubereiten. Denn nicht nur, daß Markenmedikamente zu teuer wären, es würde auch in den Augen der Bauern ein Arzt, der seine Medikamente nicht selber braut, nicht als richtiger Arzt gelten. So koche ich denn meine Tränklein auf dem Spiritusbrenner, mische meine Pul-

ver, reibe die Salben auf der Glasplatte und lasse inzwischen die dentistischen Instrumente im elektrischen Kocher sieden. Meine Hände sind die Arbeit gewöhnt, sie irren sich nicht mehr, beinahe könnte ich ihnen zusehen, ich könnte, wenn es mir behagte, auch an etwas anderes denken, z. B. an den Marius, aber heute kann ich das nicht, denn seit einer Stunde quiekt das Schwein, das Sabest abgestochen hat, seinem verrinnenden Blut nach und erfüllt meine Ohren mit dem Leid der Kreatur. Wie ich schließlich meine Flaschen, Schachteln und Tiegel etikettiere, höre ich sein letztes, bereits zum Schweinsbraten hinüberführendes Röcheln. Auch an solche Dinge muss ein Landarzt gewöhnt sein (KW 3, S. 61)

Neuerlich wird ein Kontrast zwischen städtischen Klinikabläufen und dem Wirken eines Landarztes offensichtlich, denn nicht nur die privaten und beruflichen Räumlichkeiten sind unzureichend, auch die medikamentöse Versorgung divergiert. Die Arzneimittelproduktion findet nicht durch einen ausgebildeten Apotheker statt, sondern erfolgt in der Arztpraxis des Landarztes, dem inzwischen keine Fehler mehr unterlaufen. Erneut wird auf die besondere Situation der Landärzte und die Eigenheiten der Patientinnen und Patienten verwiesen. Die Beschreibung ist jedoch nicht nur deshalb von Interesse, auch andere Aspekte sind relevant. Die Charakteristik der Produktionsabläufe verweist auf die mittelalterlichen Vorstellungen der Hexenküchen, etwa auf Goethes Darstellung der Hexenküche im *Faust*. So braut und mischt der Landarzt seine Medikamente über dem offenen Feuer zusammen, der Diminutiv »Tränklein« (KW 3, S. 61) verstärkt diesen Eindruck deutlich und betont so die Nähe des Landarztes zu Mutter Gissons naturmagischen Heilpraktiken. Die im Konjunktiv dargestellte Option, in Gedanken zu Marius abzudriften, verweist aber auch auf die Verführbarkeit des Arztes, der in seiner Hexenküche der Teufelsfigur Ratti und nicht der Freundin Mutter Gisson gedenkt. Die Arzttätigkeit des Erzählers ist also fest mit seiner Identität, seiner dorfpolitischen und sozialen Einstellung verwoben, diese These wird durch einen weiteren Aspekt besonders prägnant dargestellt. Das sterbende Schwein ist mit der späteren Ermordung Irmgards zu parallelisieren, beide werden von Sabest »abgestochen« (KW 3, S. 61) und neben der Vorwegnahme der Handlung wird auch die Reaktion des Landarztes vorausgedeutet. Statt einzugreifen oder Kritik zu üben, wird das Leiden des unfachmännisch geschlachteten Tieres lapidar als Übergangsprozess zum Braten betitelt. Die Komik dieser Aussage kippt in Anbetracht der späteren Ermordung Irmgards, die ebenfalls mit dem Fleischermesser getötet wird. Gewalt und ärztliche Handlungen erfolgen parallel und offenbaren das Desinteresse des homodiegetischen Erzählers, der das Leiden wahrnimmt, ein Eingreifen aber nicht in Erwägung zieht. Die Lethargie des Landarztes ermöglicht, ihn als Beispiel der zahlreichen Akademiker*innen zu sehen, die sich nicht gegen die unbarmherzigen Methoden des Nationalsozialismus zur Wehr gesetzt haben. Die Schlachtung erfolgt unfachmännisch, da Sabest das Tier nicht betäubt, sondern in wachem

Zustand ausbluten lässt, eine Technik, die auch bei Opferungen Anwendung findet und so erneut als Prolepse zu sehen ist. Im Kontrast zu der ersten Fassung wird die Funktion des Landarztes in der zweiten Fassung ausgestaltet, so finden sich mehr Behandlungsszenen, aber auch Gespräche. Sein Bemühen, das Schicksal der Dorfgemeinschaft mitzugestalten, verstärkt sich und füllt so Leerstellen, die sein Handeln fragwürdig erscheinen ließen. Eine Szene, die neu hinzugefügt wurde, zeigt ein Gespräch mit Peter Sabest, der in dieser Fassung Gilbert heißt:

»Komm ein bißchen zu mir herauf.« Die Gelegenheit ihn einmal gründlich zu packen, war zu günstig, um sie fahren zu lassen. Er folgte mir in die Ordination, und dort hieß ich ihn, wie einen Patienten, neben meinem Schreibtisch niedersetzen. Die Vorbereitungen waren ihm sichtlich nicht ganz geheuer. (BR II, S. 300f.)

Das Gespräch über die Schwangerschaft Agathes, die Zukunft Gilberts und der Versuch, mehr über Rattis Einflussnahme zu erfahren, erfolgt im Behandlungszimmer des Arztes. Die Szene ist insofern einmalig, als der homodiegetische Erzähler zwar auch an anderen Stellen einige Vorteile seines Status nutzt, doch hier liegt der Betonung des ärztlichen Habitus und der Inszenierung des hierarchischen Unterschiedes ein anderes Motiv zugrunde. Der Landarzt betont sein Arztsein gleich einem Pfarrer und versucht sowohl das Vertrauensverhältnis und das Schweigegebot als auch seine Machtposition zu nutzen, um an Informationen zu gelangen, aber auch um dem Dorfjungen Hilfe anzubieten. Dieses Gespräch ist aufgrund seiner Singularität interessant, denn hier bricht der Landarzt mit seinem Verhaltensmuster und versucht, Einfluss zu nehmen. Gerade an dieser Stelle greift er auf die ganze Bandbreite ärztlicher Insignien zurück, er verortet das Gespräch in einem losgelösten Raum. Das Behandlungszimmer wird zum Beichtstuhl und zu einem Ort, an dem der Landarzt mehr als nur ein Beobachter der Ereignisse ist. Einmalig ist diese Szene, die in der ersten Fassung nicht existiert und den Wandel der Figur deutlich werden lässt. Ob Broch eine vergleichbare Szene auch in der dritten Fassung vorgesehen hat, ist nicht bekannt. Die Beschreibung der Lebens- und Arbeitsumstände des Arztes dient also der Differenzierung von städtisch-moderner und ländlich-schlichter Arbeit, gleichzeitig zeigen sie die ambivalente Haltung des Landarztes und nehmen sein späteres Versagen bei der Opferung vorweg. Direkte Behandlungssituationen finden sich in der *Verzauberung* nur selten, zwei Krankheitsfälle prägen den Roman jedoch in unterschiedlichem Ausmaß. Vor allem variieren sie in den Fassungen und stellen so eine Entwicklung dar. Der Fall der Anna Suck wird in der ersten Fassung eher beiläufig angesprochen:

Es war ein unangenehmer Fall: die Frau hatte eine Furunkulose, fieberte und sollte das Kind nähren, und auch dieses gefiel mir nicht recht. Und wie immer bei derartigen Anlässen wurde ich ärgerlich ob des Fortbestandes der Menschheit unter solch erschwerten Umständen. Warum gaben sie es nicht lieber auf? bloß

weil sich jeder fürchtet, als einer jener letzten Menschen sterben zu müssen, die dies mangels Nachwuchs allein und ohne Hilfe zu besorgen hätten? Natürlich galt es jetzt auf Flaschenmild überzugehen, und dabei konnte von Pasteurisierung hier heroben keine Rede sein. Es war ein Jammer. (KW 3, S. 34f.)

Die vorliegende Beschreibung wirkt distanziert und erfolgt aus der ärztlichen Sicht, so wird auch der Name der Patientin erst später ergänzt. Offensichtlich sind zwei Aspekte, zum einen die kritische Sicht des Arztes, der sich weniger auf die Heilungsmöglichkeiten der Mutter fokussiert und sich stattdessen in Reflexionen über den Sinn des Lebens ergeht. Zum anderen wird erneut die schlechte medizinische Versorgung der Landbevölkerung problematisiert. Im Fokus steht jedoch die Erkenntnis, dass der Erzähler neuerlich an die Vorstellungen der Lebensreformbewegung anknüpft, indem er über das Für und Wider des Überlebens Kranker reflektiert. Die Darstellung bindet an die zentralen Debatten der Zeit an und ermöglicht einen Einblick in die Fragen, die später im Nationalsozialismus zu den Verbrechen der Euthanasie führten. Es ist jedoch anzumerken, dass der homodiegetische Erzähler, dies als Gedankenspiel betrachtet und dennoch seine ärztlichen Pflichten nicht vernachlässigt. Das von Mutter Gisson vorausgesagte Sterben der Anna Suck wird in der ersten Fassung als naturgemäße Fügung des Schicksals betrachtet: »Mit dem Schwung eines mähenden Erzengels ging der August über das Land, und die Suck Anna vermochte der saugenden Kraft des Bodens keinen Widerstand mehr entgegenzusetzen.« (KW 3, S. 150) Erneut werden die Jahreszeiten mit ihrer naturmagischen Kraft, der Wechsel von Saat und Ernte und die Lebenskraft der Menschen verwoben, der ärztliche Blick gerät darüber in Vergessenheit und Anna Suck bleibt eine Figur, von deren Existenz die Rezipierenden nur über Dritte erfahren. Die Erzählinstanz der *Verzauberung* ist, wie bereits angesprochen, häufig als ambivalent oder sogar als misslungen bezeichnet worden. Festzustellen sind die Brüche des Charakters, die auch in der vorliegenden Untersuchung bereits erörtert wurden. Die zweite und dritte Fassung der Erzählung scheinen dem Erzähler nun mehr Raum der Selbstcharakterisierung zu gewähren. Aufgrund dieser Konstellation werden auch die medizinischen Fachbereiche verstärkt thematisiert und die Darstellungen der Krankenbesuche erweitert:

Wenn man eine knapp dreißigjährige Frau ist, will man nicht ausgeschlossen sein, es ist ein Alter, in dem das Sterben einem schwerfällt; [...] Ach, um die Erhaltung solch strahlenden Lichts kämpft der Arzt, und ich war voller Auflehnung gegen Mutter Gissons altweiberhafte hexenhafte Wahrsagerei, denn, ach, an allzuviel Sterbebetten habe ich schon gewartet und gekämpft – und war niedergelungen worden; ich kannte diesen Blick. (BR II, S. 194f.)

Dieser Auszug zeichnet die Frustration des modernen Arztes, der einer Krankheit nichts entgegensetzen kann, nach. Die Auflehnung gegen Mutter Gissons Todes-

vorhersage ist zwar noch präsent, wird jedoch von dem professionellen Medizinerblick bestätigt. Ernestine Suck, wie sie in dieser Fassung heißt, kann der Krankheit nicht entgehen, auch wenn kurzzeitig eine Besserung eintritt. Entgegen der Überzeugung des Arztes, die Besserung sei ein Hinweis auf Gesundung, bleibt Mutter Gisson bei ihrer Vorhersage:

Und da ich ihre Zweifel wie eine [sic!] Angriff auf mich empfand – ich war ja viel beleidigter und in meinem Stolz gekränkter, als ich mir einzugestehen erlaubte – so hätte ich ihr am liebsten nachgerufen, sie möge mir den Fall mit der Ernestine Suck und deren Gesundung gefälligst nicht verhexen. Indes die Furcht, die mich vorwärts trieb [sic!] [...] war wesentlich unpersönlicher und doch zugleich wesentlich persönlicher: es war jenes Verlangen, um dessentwillen man Arzt wird, das irrsinnige Verlangen, in dem Kampfe mit dem Tode einmal, ein einziges Mal Sieger bleiben zu dürfen (BR II, S. 330f.).

Der Arzt offenbart in seinem Bekenntnis seinen eigenen Aberglauben, der Mutter Gissons Macht anerkennt, aber auch beunruhigt beobachtet. Gleichzeitig zentralisiert der Abschnitt eine Thematik, die in der ersten Fassung kaum erörtert wird: Die Spannung zwischen ideellem Selbstbild und medizinischer Realität, die durch den metaphorischen Kampf mit dem Tode ihr traditionelles Ausdrucksmittel findet. Während das vorherige Behandlungsbeispiel die Unzulänglichkeit der modernen Medizin angesichts von schwerwiegenden Infektionskrankheiten offenbart, ist das zweite Beispiel, welches den Landarzt in Ausübung seiner ärztlichen Tätigkeit zeigt, wesentlich zentraler. Der Sohn Wetchys erkrankt schwer. Gerade dieser Fall verortet den homodiegetischen Erzähler im medizinischen Diskurs der Zeit:

Alles in dieser Familie hatte einen Unterton von Angst, die Liebe, mit der sie zu einer dünnen nicht sehr haltbaren Wärme zusammenrückten, nicht minder als der patriarchalische Beschützerton, mit dem der kleine Vater Wetchy die Seinen kommandierte. [...] Masern? Weit und breit kein Masernfall. Aber Angst lockt eben die Krankheiten an, selbst aus dieser reinen Luft hier oben zieht sie die Bazillen an sich. (KW 3, S. 127)

Die persönliche Ablehnung, die Wetchy innerhalb der Dorfgemeinschaft erfährt und die ihm auch von dem Landarzt entgegengebracht wird, gipfelt in einer Schuldverschiebung zuungunsten der Familie Wetchy. So tragen sie die Schuld an der Infektion des Sohnes. Alles medizinische Wissen ignorierend, folgt der homodiegetische Erzähler dem Leitbild der Lebensreformbewegung, nach welchem die Erkrankten die Schuld tragen. Diese Vorstellung gipfelt in einer erschreckenden Aussage: »Hatte der Wenzel nicht recht, als er meinte, es dürfte derlei nicht zur Welt kommen?« (KW 3, S. 181) Der homodiegetische Erzähler beweist mit dieser menschenverachtend erscheinenden Überlegung, dass er ein Mediziner seiner Zeit ist, einer Zeit, in der Euthanasie und Geburtenkontrolle seit mehreren Jahrzehnten

diskutiert werden.⁴⁹ Gleichzeitig ist diese Aussage im Kontext eines antinationalsozialistischen Romans vor allem ein Indiz für die Ambivalenz des homodiegetischen Erzählers und ein neuerlicher Hinweis auf sein späteres Versagen angesichts des Massenwahns. Der Erzähler offenbart seine Nähe zu dem Gedankengut der Lebensreformer*innen und des Nationalsozialismus, dennoch hilft er dem Sohn Wetchys durch die Krankheitsphasen. Insbesondere diese Darstellung ist im Zusammenhang der Stadt-Land-Differenz, bzw. Schulmedizin-Naturmedizin-Debatte zu betrachten:

Aber ein seltsames Gefühl, ich könnte alles zum Guten wenden, wenn ich nur ausharrte, hielt mich zurück; es war mir, als könnte ich, ich alternder und doch schon etwas beliebter Mann, mit meinem Wissen diesem Kindeskörper vorwärts helfen, vorwärts helfen zu einer Krise, aus der er sieghaft hervorgehen würde, und es war nicht Güte, und es war nicht Liebe, die mich hier zurückhielt und mich Krankenpflegerdienste verrichten ließ, ja, es war nicht einmal ärztlicher Ehrgeiz, sondern weit mehr eine Art Kampfgeist, freilich ein etwas schläfriger Kampfgeist, doch der beharrlichste (KW 3, S. 182).

In diesem Kontext der Krankheitskrise, des Umschlagpunktes, der den weiteren Verlauf der Krankheit bestimmen kann, tritt der Arzt zurück. Der homodiegetische Erzähler begreift sich explizit nicht als Mediziner, sein Kampf findet in einer spirituellen Sphäre statt. Es ist gerade dieser Kampf um das Kindesleben, an dem der Arzt seine Grenzen als Mediziner erkennt und Mutter Gissons Weg einschlägt. In der ersten Fassung nur indirekt, ist die zweite Fassung wesentlich expliziter:

Eine Art Lähmung, nicht eigentlich Müdigkeit, hielt mich zurück, eine an sich unverständliche Lähmung, und je länger sie anhielt, desto deutlicher verwob sie sich mit der Aufgabe, den Tod von diesem Kind fernhalten zu müssen: seltsam abergläubisch stieg die Vorstellung in mir auf, meine körperliche Anwesenheit wird es verhindern, daß das Heimtückische an dieses Bett gelange, ja, daß mein alternder und immerhin schon zur Fettsucht neigender Körper dazu berufen sei, sich schützend vor jenen bedrohten Kinderkörper zu stellen. (BR II, S. 475)

Im Gegensatz zu der vorherigen Version weist diese Fassung eine stärkere Betonung übersinnlicher Momente auf, die den Körper und den Geist des homodiegetischen Erzählers ergreifen und ihn den Kampf gegen den Tod aufnehmen lassen. Erneut wird das Bild des personifizierten Todes gewählt, doch diesmal besteht die Möglichkeit, siegreich zu sein. Diese Option ist jedoch explizit in der Abkehr von den Praktiken der Schulmedizin begründet:

49 Vgl. Schmuhl, Hans-Walter: Rassenhygiene, Nationalsozialismus, Euthanasie. Von der Verhütung zur Vernichtung »lebensunwerten Lebens«. 1890–1945. Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft. Band 75. Cöttingen 1987, S. 27f.

»Was ist denn mit dir? geht's dem Wetchy-Buben so arg schlecht?« »Dem Buben? ... siebenunddreißigzwei...« Gleich darauf spürte ich die Hand Mutter Gissons auf meiner Brust; sie hatte kurzwegs mein Hemd geöffnet und zum Herzen gegriffen: »Das ist aber schön ... in dir ist ja überhaupt nichts mehr drin...« Die Hand tat gut, und sie brachte mich ein wenig zur Besinnung: »Laßt die Hand noch einen Augenblick da, Mutter.« »Na, oft wirst dir so was auch nicht mehr leisten dürfen, beim nächsten Mal kann's mit dir schief gehen... [...] Kannst ruhig sein, du hast ihm genug gegeben« (BR II, S. 481f.).

Im Gegensatz zu der ersten Fassung wird die Leistung des Landarztes expliziert. Anstelle der schulmedizinischen Behandlung erkennt Mutter Gisson eine Form der Kraft- oder Energieweitergabe, die zur Folge hat, dass der Landarzt selbst an seine Grenzen kommt. Kontrastierend zu dem Fall der Ernestine Suck hat der Landarzt einen neuen Behandlungsweg gewählt und sich unbewusst der Naturmedizin zugewendet. So ist es auch nur folgerichtig, dass Mutter Gisson als Kontroll- und Wertungsinstanz fungiert. Eine hierarchische Verkehrung macht deutlich, dass hier die wissende Naturmagierin an die Stelle des modernen Arztes tritt und seine Behandlung und Nachsorge übernimmt. Die Szene der zweiten Fassung belegt eine Umkehr, sie verdeutlicht wesentlich expliziter den Machtwechsel in der Medizin. Die ›Schulmedizin‹ überwindend, kann der Arzt das Kind retten, wobei die anschließende Grenzsetzung durch die Muttergöttin verdeutlicht, dass die magische Naturheilkunde nicht unendlich verfügbar ist. Die ausgewählten Abschnitte und Beispiele zeichnen das Bild einer ambivalenten Erzählinstanz, die zwischen den fragwürdigen Ansichten der Lebensreformer*innen, einer Nähe zum nationalsozialistischen Gedankengut und dem Wissen der medizinischen Forschung schwankt. Festzustellen ist jedoch auch, dass keine Seite überwiegt und sämtliche Darstellung durch gezielte Brüche, Fragen und Reflexionen vor einer Idealisierung geschützt werden. Stattdessen symbolisiert der Landarzt nochmals einen zwiegespaltenen Menschen, der die Vorzüge aller Bereiche zu vereinen sucht und sowohl mit den positiven Effekten als auch mit den Schattenseiten konfrontiert wird. Die Untersuchung aller Fassungen bietet das Bild eines Arztes, der mit den eigenen Überzeugungen hadert und dennoch seine persönlichen Ansichten zurückstellen kann, um Erkrankte zu behandeln und gleichzeitig versucht, den medizinischen Wissenstand seiner Zeit zu durchschreiten. Brochs Erzählinstanz ist weiterhin ambivalent, doch die Einbeziehung des medizinischen Fachgebiets ermöglicht einen detaillierten Blick und ein größeres Verständnis.

8.2.2 Mutter Gisson und Marius Ratti als Naturkundige

Neben dem Landarzt sind zwei weitere Figuren für das Medizinverständnis der *Verzauberung* zentral: Marius Ratti und Mutter Gisson. Beide repräsentieren eine

andere Form der Medizin, die in starkem Kontrast zur klassischen ›Schulmedizin‹ steht. Im Kontext des Stadt-Land-Dualismus wäre davon auszugehen, dass Ratti und Mutter Gisson die naturmagische Medizin, die Naturheilkunde und die Ideen der Lebensreformbewegung repräsentieren. Wie die vorherigen Kapitel belegen konnten, ist Marius Ratti eine komplexe Figur, die zahlreiche Funktionen in sich vereint. Er ist eine Teufelsfigur, ein Massenführer und ein Hitlersymbol, nun soll ein näherer Blick auf seinen Status innerhalb Medizindebatte geworfen werden. Ein erster Hinweis auf Rattis Nähe zur Lebensreformbewegung wird durch eine externe Charakterisierung eingeführt. Das Gespräch der Chauffeure gibt erste Anhaltspunkte auf Rattis Einstellung und offenbart bereits das Konfliktpotenzial:

Auf einmal wurde der Chauffeur redselig: »Haben Sie je so einen Unsinn gehört, Herr Doktor? wir sollen keusch leben, damit es auf der Welt besser wird...?« »So? das hat er verzapft?«

»Ja«, der Chauffeur trank sein Bier aus, »so ein Schwein.« (KW 3, S. 18)

Die Keuschheitsforderung Rattis charakterisiert ihn, bevor er selbst wirklich in Erscheinung getreten ist. Spontanität und Plötzlichkeit umgeben Rattis Erscheinen und Wirken, auch an dieser Stelle erfolgt der Entschluss, Rattis Botschaft wiederzugeben, plötzlich. Keuschheit als Heilmittel der Welt ist Rattis erste Botschaft an die Dorfgemeinschaft, interessant ist auch die Reaktion der Fahrer, die ablehnend und verwirrt erscheinen. Erneut ist die Situation aufgrund einer widersprüchlichen Setzung zugleich komisch, denn das Konzept der Keuschheit und die Beleidigung des Chauffeurs stehen in einem kontrastierenden Verhältnis und lösen die Stimmung der Situation kurzfristig auf. Trotzdem belegt gerade diese Szene nicht nur Rattis Nähe zu der Lebensreformbewegung und den Wanderpropheten, sondern auch das extreme Widerspruchs- und Konfliktpotenzial, das in seiner Figur begründet liegt. Die Keuschheitsdebatte wird in der ersten Fassung des Romans nicht tiefgehend beleuchtet, stattdessen dient sie als eine Richtschnur moralischen Handels, die Ratti etabliert. In der zweiten und dritten Fassung wird die Diskussion für eine erste Anknüpfung an den homodiegetischen Erzähler genutzt und belegt parallel die frühe Einflussnahme Rattis:

»Ist das Gelübde der Keuschheit so närrisch, Herr Doctor? Es muß doch seinen guten Sinn gehabt haben.« »Hat es auch gehabt ... wer ein geistiger Führer der Menschen sein will, soll auch rein geistig leben ... zustandegebracht haben's nur wenige« [...] ich hätte gern herausgebracht, welche Angst hinter seinen Keuschheitsideen steckte. War's vor vierzig Jahren nicht auch bei mir so gewesen? [...] »Überflüssig vor den Frauen Angst zu haben, Gilbert ... sie tun dir nichts Böses, am allerwenigsten die Agathe.« (BR III, S. 7)

Im Gegensatz zu der ersten Fassung eröffnen die Entwürfe die Ideennähe zwischen Ratti und dem Landarzt frühzeitig. Keuschheit erscheint in diesem Kontext als ein

Ideal der Jugendbewegung und speist sich aus der Angst der Jugendlichen. Parallel zu dieser Grundangst vor dem anderen Geschlecht wird die Keuschheit als Konzept geistiger Führerschaft idealisiert und begründet so Rattis Einfluss. Auch wenn der Landarzt Keuschheit als kaum erreichtes Ideal negiert, bringt er der Idee nostalgische Begeisterung entgegen. Keuschheit ist also ein erstes Postulat des wandernden Naturheilkundigen, das Einhalten von individuellen Fastenregeln ist ein zweites Merkmal der Lebensreform- und Naturheilkundebewegung, welches Ratti ebenfalls erfüllt (vgl. KW 3, S. 29). Seine Bestrebungen, zusätzlich zu einer scheinbar natürlicheren Lebensweise zurückzukehren, gipfeln in der Ablehnung diverser Maschinen und beunruhigen den homodiegetischen Erzähler:

War er ein Naturheilapostel, der seine Halbbildung aus Volkswochenblättern bezieht? der von der schädlichen Anreicherung der Welt mit elektrischen Wellen gelesen hat und daher das Radio abschaffen will? hat er mit solch naiver Zurückzur-Natur den Miland geködert? (KW 3, S. 75)

Lebensführung und Ernährung – das sind zwei Aspekte, die Rattis Nähe zur Lebensreformbewegung belegen, doch weitere Indizien unterstützen seine Zugehörigkeit zu Naturheilbewegungen: der Glaube an die Wünschelrute und seltsame ›magnetische‹ Fähigkeiten. Der Glaube an die Macht der Wünschelrute ist alt und scheint in regelmäßigen Wellen neu auszubrechen. Wünschelruten sind äußerst vielseitig konstruiert und ursprünglich zur Suche nach Wasseradern eingesetzt worden. Wobei sie auch anderen Zwecken, etwa dem Ermitteln verloreener Schätze oder unbekannter Goldadern dienten.⁵⁰ Otto Prokop weist in seinen Untersuchungen nicht nur nach, dass Wünschelruten tatsächlich bis in den Zweiten Weltkrieg und vereinzelt danach zum Einsatz kamen⁵¹, sondern auch, dass die Ergebnisse der Wünschelrutengänge als unzureichend zu bezeichnen sind.⁵² Wünschelruten sind also überwiegend das Werkzeug zwielichtiger Geschäftemacher, obskurer Propheten und schlitzohriger Betrüger. Dennoch sind sie vor allem in der Zeit zwischen den Weltkriegen noch regelmäßig eingesetzt worden. Marius Rattis Behauptung, mit der Wünschelrute Gold finden zu können, trifft also den Nerv der Zeit und ist in der allgemeinen Debatte der esoterischen und naturmagischen Bevölkerungsteile bekannt. Der Konflikt um die Wünschelrute prägt den Roman und ist nicht nur auf die Massendynamik und die Profitgier der Dorfelite zu beziehen, sondern zentraler Bestandteil von Rattis naturheilkundiger Veranlagung und auch in dieser Frage schürt er Konflikte. Das Wirken von Wünschelruten ist für Familie Gisson an den Rhythmus der Natur gekoppelt:

50 Vgl. Prokop, Otto: Über die Wünschelrute. In: ders. (Hg.): Medizinischer Okkultismus. Parapharmazie. Stuttgart 1977, S. 71–87, hier S. 73f.

51 Vgl., ebd., S. 75.

52 Vgl., ebd., S. 72.

In seiner langsamen Bergmannssprache erwiderte der Mathias: »Die Wünschelrute ist nur ein Teil des Menschen, der sie hält. Und es gibt Zeiten, in denen der Mensch das Gold fühlt, und solche, in denen er dem Kupfer nachgehen kann oder dem dumpfen Blei, und wieder solche, in denen ihm die Rute bloß das Wasser anzuzeigen vermag. Denn er findet nur, was er wirklich braucht, und wenn er sich dennoch zu anderem zwingen will, dann gibt ihm die Rute einen schlechten Ausschlag, und alles gerät ihm zum Unheil. Deshalb wurden einstens die Zwergerstollen verlassen, und später auch das Kupfer. Alles hat seine Zeit, und der Mensch hat sich dem zu fügen.« (KW 3, S. 43f.)

In dieser Ausführung wird die Wünschelrute zu einem Boten der göttlichen Natur, Zwang führt zu Elend und Verderben, aber mit Geduld und Akzeptanz kann die Wünschelrute effektiv eingesetzt werden. Diese Ansicht negiert Ratti nicht, doch er entwickelt die Vorstellung, als Prophet der Natur der einzige Botschafter zu sein und die Wünschelrute erfolversprechend nutzen zu können. Die Vorstellung des effektiven Einsatzes von Wünschelruten wird in der Zeit des Romanentstehens zwar angezweifelt, ist aber nicht vollständig obsolet, so greift der Roman erneut aktuelle Debatten auf. Doch hier inkludiert *Die Verzauberung* einen Bruch, denn auch wenn Mutter Gisson, Mathias, Marius und selbst der Erzähler den erfolgreichen Einsatz von Wünschelruten nicht abstreiten, kommt es nicht zu ihrem Einsatz. So bleiben Restzweifel, ob Ratti selbst an seine Fähigkeit glaubt oder lediglich ein Scharlatan ist, der dem Trend der Zeit und dem Aberglauben der Bergbevölkerung folgt. Ratti ist also das Symbol der Naturheilkundler*innen, Heilsprophetinnen und Heilspropheten und der Lebensreformbewegung seiner Zeit und statt zu heilen, prangert er an, folgt der These der schuldigen Kranken, mahnt und diagnostiziert. Neben der fragwürdigen Fähigkeit zum Wünschelrutengang offenbart er noch ein Talent:

»Hören Sie mal, Herr Ratti, Sie scheinen einige Erfahrung mit der Medizin zu haben.« Er lächelt, streckt den Arm aus und fährt mit gespreizten Fingern, doch ohne mich zu berühren, meinen Körper entlang. »Bei Ihnen sitzt es hier«, sagt er und deutet auf meine linke Schulter. Das stimmte; in meiner Schulter und im Oberarm sitzt ein Rheumatismus [...] Möglich, daß er sein Wissen von Miland bezogen hat, dem ich ja von meinem Rheumatismus schon oft genug gesprochen hatte, möglich aber auch, daß er wirklich die Begabung magnetischer Diagnosen besaß. Bei einem Narren eine gefährliche Begabung. (KW 3, S. 82)

Rattis Diagnose entspricht der Wahrheit und soll als Beweis seiner magischen Fähigkeiten verstanden werden. Gleichzeitig steht die Provokation gegenüber seinem Konkurrenten, dem Landarzt, deutlich im Raum. Inwiefern Ratti sein Wissen aus einer naturkundlichen oder übersinnlichen Gabe bezieht oder es doch von Miland erfahren hat, wird nicht geklärt. Der Fokus des Romans liegt ausschließlich auf der Gefahr, die eine solche Inszenierung mit sich bringen kann. Erneut wird so eine Ab-

grenzung zu dem Kreis der Lebensreformer*innen vorgenommen und eine gewisse Distanz intendiert. Der homodiegetische Erzähler lässt beide Optionen bestehen und konzentriert sich auf das Risiko, dass in beiden Fällen von Ratti ausgehen würde. Der Roman zieht folglich eine explizite Verbindung zwischen der Gesundheitsbewegung und Rattis Verhalten. Marius Ratti, der Wanderer, Keuschheitsapostel und Ernährungsaktivist beeinflusst alle Lebensbereiche und lenkt seine Anhängerschaft mit strenger Hand. Im Konfliktfeld der Medizin ist er dennoch nicht leicht zu verorten, denn von Ratti geht kein Impuls zu Hilfsleistungen aus. Sein Wissen führt zu keiner Handlung, stattdessen bleibt er starr in der Diagnostik und der Gesundheitspredigt verhaftet und ist hierdurch erneut als Gesundheitsapostel zu beschreiben. Diese Starrheit Rattis, die bereits vorher erörtert wurde, greift neuerlich und belegt seine Funktion als passiver Ankläger. Insbesondere die Frage nach der richtigen Lebensform treibt Ratti um, wobei er kein Abweichen von seiner Doktrin zulässt. So kommt er in der ersten Fassung zu dem Urteil:

»Alle Krankheiten kommen von der Unkeuschheit«, belehrt er mich. »Ich dachte, bloß die Kinder.« Er wirft mir einen verachtungsvollen Blick zu und stolziert weiter umher. Ich würde mich nicht wundern, wenn der Mann schon interniert gewesen wäre. Zumindest war er ein Grenzfall. (KW 3, S. 81)

Diese Feststellung entspricht Rattis Lebenskonzept, mit dem er auch seine Ausnahmeposition als Wünschelrutengänger verteidigen und parallel die eigene Impotenz als Auszeichnung präsentieren kann. Rattis Statement ist in dieser Fassung knappgehalten und fügt sich in ein weitergehendes Gespräch mit dem Doktor ein. Gleichzeitig wird seine These von dem ironischen Kommentar des Landarztes und dessen Diagnose entschärft. Rattis Keuschheitspostulat erhält noch nicht den Rang einer Dorfdoktrin, sondern erscheint in den Augen des homodiegetischen Erzählers als fragwürdige Predigt eines psychisch erkrankten Mannes. Die Tragweite der rattischen Weisheit hat sich also noch nicht entfalten können, dies ändert sich in den späteren Fassungen. Im Gegensatz zu den anderen Konfliktfeldern hat Broch diese Szene in den späteren Fragmenten deutlich überarbeitet und ihr wesentlich mehr Aussagekraft verliehen:

»Sind Sie für die Hurerei, Herr Doctor?« Er hatte wieder seinen gewöhnlichen, etwas überheblichen Ausdruck, das Entsetzen war verschwunden; man hätte sein närrisches Gebabe für Schauspielerei nehmen können, wenn man das unheimlich Flackernde, das bei alldem mitschwang, nicht beachten wollte. »Ich begreife den Zusammenhang nicht«, begnügte ich mich zu antworten. Da rief Irmgard, aus ihrer Ferne zurückkehrend, und es war eigentlich rührend, denn sie wollte mich auf meinem eigensten Gebiet überzeugen: »Alle Krankheiten kommen von der Unkeuschheit!« »So? ich dachte, bloß die Kinder.« Nun wurde mir die Geschichte

doch zu grotesk; ich lachte. [...] »Diese prachtvolle medizinische Theorie haben wohl Sie entdeckt?« »Ja«, bestätigte Irmgard stolz auf den Entdecker. (BR II, S. 169)

Anstelle Rattis ist es Irmgard, die dem Landarzt Rattis Heilslehre unterbreitet, während der Wanderprophet sich deutlich zurücknimmt. Hierdurch wird Rattis rhetorisches Talent zwar geschmälert, doch parallel zeichnet sich die Einflussnahme des Keuschheitspropheten stärker ab. Die zweite Fassung situiert die Verzauberung Irmgards bereits zu diesem frühen Zeitpunkt deutlicher und nachhaltiger, als dies in der ersten Fassung der Fall ist. Brochs verführender Wandermediziner nimmt also schon deutlicheren Einfluss auf seine direkte Umgebung und zeigt so seinen Machtzuwachs in wesentlich stärkerem Ausmaß. Die dritte Fassung setzt nochmals einen anderen Schwerpunkt und bindet Rattis Theorie stärker in den Kontext von Wenzels unsittlicher Annäherung an Irmgard ein:

»Aber gestraft muß werden ... wer hat sie eigentlich dazu berufen?« »Die Gerechtigkeit.« Er hatte seine ganze Sicherheit wiedergewonnen und so dozierte er: »Wer in Unzucht lebt, hat sich dem Richterspruch des Reinen zu unterwerfen; alles Leid der Welt kommt von der Unzucht.« »So? ich dachte, bloß die Kinder.« Die Selbstsicherheit seiner Logik begann mich zu ärgern. Da nahm Irmgard die Verteidigung ihres Meisters auf; ein neuer Aspekt seiner Lehren kam zu Vorschein: »Glauben Sie nicht auch die Krankheiten ihren Grund in der Unkeuschheit, Herr Doctor?« »Ein paar immerhin«, lachte ich, »aber die Anzahl ist sehr begrenzt.« (BR III, S. 129)

Setzt die zweite Fassung den Schwerpunkt auf die Erweiterung des Machteinflusses durch Ratti und legt parallel hierzu die Verzauberung Irmgards nahe, verschiebt sich der Fokus nun. In einem deutlich klareren Stil richtet sich das Augenmerk stärker auf die Verknüpfung von Keuschheit und Gerechtigkeit, aus der sich das Recht des Keuschen zur Strafe entwickeln lässt. Der Vergleich hat deutlich gezeigt, dass Rattis Heilsvorstellung eng an die Prinzipien der Lebensreformer*innen gebunden ist: Ernährungsideale, Reinheit, Technikverweigerung und scheinbare Naturnähe prägen sein Handeln. Der homodiegetische Erzähler stellt Diagnosen und erkennt die Gefahr, die von Ratti ausgeht, frühzeitig, doch seine Gegenwehr ist bestenfalls zögerlich zu nennen. Während Marius Ratti wie ein typischer Wanderheiliger und Lebensreformer erscheint und so klar im Zeitkontext zu verorten ist, stellt sich die Frage, welche Stellung Mutter Gisson in diesem Konfliktfeld verkörpert. Bereits die erste Charakterisierung Mutter Gissons betont ihre Fähigkeiten als Heilerin und ist durchweg positiv konnotiert:

Bald nachdem ich meine Stelle hier angetreten hatte, hatte sie mich rufen lassen, der Mathias, der damals um die dreißig gewesen war, war plötzlich zusammengebrochen, und ich konstatierte eine mehr als operationsreife Appendicitis. Aber trotz meines dringenden Appells schickte sie ihn nicht ins Spital. [...] So hat

sie die Behandlung selber in die Hand genommen: im Stall zwischen den beiden Kühen ließ sie das Bett des Patienten aufschlagen – später sah ich, daß zu ihren Therapien immer wieder die Tiere gehörten –, und dort in dem Brodem der Tiere und ihrer unmittelbaren Ausstrahlung mußte er acht Tage lang fasten. [...] Aber sie hat den Sohn durchgebracht und im Laufe der Zeit habe ich noch manche ähnliche Fälle mit ihr erlebt. (KW 3, S. 37)

Mutter Gisson und der Erzähler wissen um die Grenzen der Medizin und akzeptieren das Wissen des jeweils anderen. Ihre Heilkunst verweist auf alte volkstümliche Bräuche und bezieht zahlreiche magische Elemente ein, die sie in die Nähe der traditionellen Hexenfigur rücken. So ist ihr Können eng an ihren Status als Muttergöttheit gebunden, auch da die Kühe Symbole der Fruchtbarkeit und Begleittiere der Muttergöttinnen sind.⁵³ Diese Form der Heilung ist urtümlicher und eng an Mutter Gissons Verständnis vom Leben als Kreislauf gebunden, denn Leben und Vergehen sind zwei Seiten einer Medaille. Mutter Gisson verkörpert das alte heilkundige Wissen und weiß um die Heilkräfte der Natur, diese Kenntnisse werden mit einer hellseherisch erscheinenden Fähigkeit verbunden. Doch ist Mutter Gisson keine idealisierte empathische Ärztin und zeigt in ihrer Beurteilung stets eine Härte, die in scheinbarem Kontrast zu ihrer weiblichen Identität steht. Auch die Vorhersage des Todes von Anna Suck belegt diesen Umstand:

»Weil die Mutter nimmer lang leben wird.« »Hm«, machte ich ungläubig, denn an einer Furunkulose braucht man nicht zu sterben. [...] Mutter Gisson ging zum Herd, öffnete die Feuerung und schob einen Scheit nach. Unter diesen gleichgültigen Verrichtungen sagte sie: »Es ist so, ich kenne sie doch, die Suck.« Solches mit solcher Sicherheit und Unerbittlichkeit auszusprechen, ist vielleicht kein Mann fähig, nicht einmal ein Arzt; am liebsten hätte ich es nicht gehört, und wenn es mir auch unmöglich war zu zweifeln, ich wollte es mildern: »Na, Mutter Gisson, Ihr könnt auch einmal und ausnahmsweise irren.« Sie hatte den Kochtopf geöffnet, rührte mit dem Holzlöffel drin herum und sagte: »Sterben ist eine Gnade ... aber das verstehst du nicht, dazu bist du zu jung und außerdem ein Doctor.« (KW 3, S. 39)

Der Arzt zweifelt die Prognose Mutter Gissons nicht an, zurecht, denn Anna Suck stirbt kurz darauf. Doch gleichzeitig betont er in Anlehnung an die Geschlechterdebatte die Härte des Urteils. Mutter Gisson agiert scheinbar gleichgültig, indem sie ihre Hausarbeit fortsetzt. Sie ist rational und distanziert, ein Verhalten, das bei einem Arzt gesellschaftlich akzeptiert würde, bei einer älteren Frau aber Verwirrung hervorruft. Der medizinische Themenkomplex ist also erneut auf die Geschlechterfrage zurückbezogen und kontrastiert in dieser Situation das Verständnis und das

53 Vgl. Jelinek: *Milch*, S. 269.

Ideal der empathischen Ärztin. Mutter Gisson ist nicht mitleidvoll, sondern klar und präzise. Ihre ablehnende Haltung Wetchy gegenüber hindert sie nicht daran, Hilfe in Aussicht zu stellen. Sie agiert also im Rahmen ihres Wissens als rationale Heilerin, die dem ärztlichen Ideal der vorbehaltlosen Hilfe folgt. Mutter Gissons Fähigkeiten richten sich vor allem auf den heilenden Aspekt, anstelle von Heilslehren und Doktrinen bietet sie Hilfe, Heiltees und Ratschläge. Ihre Rolle ist jedoch passiv, sie setzt Ratti auch auf diesem Konfliktfeld keinen nennenswerten Widerstand entgegen. Dieser Umstand ändert sich auch nicht in den beiden fragmentarischen Fassungen, sie verharrt in der Rolle der sich zurückziehenden Naturgottheit, die sich auf die Ausbildung einer Nachfolgerin konzentriert. Dennoch wird ihre naturmagisch erscheinende Fähigkeit nicht angezweifelt und betont die übersinnliche Kraft der Figur: »So lang' einer so viel Kraft in sich hat, daß er einen mit dem bloßen Handauflegen gesund machen kann, braucht er nicht ans Sterben denken« (BR II, S. 482). Im Gegensatz zu Ratti bleibt Mutter Gissons Fähigkeit unangezweifelt. Statt die Fähigkeit zur Etablierung eigener Gesetze und eines eigenen Gerechtigkeitsverständnisses zu nutzen, agiert Mutter Gisson unauffällig und individuell. Dies unterscheidet sie klar von Marius Ratti, der sich für die einzelnen Individuen kaum interessiert und seinem großangelegten Heilsplan folgt. Erneut ist zwischen Marius Ratti und Mutter Gisson zu differenzieren und nochmals erscheint Ratti als Imitationssystem: Der wandernde Städter, dessen Fastenkuren mit stoischer Härte fortgeführt werden und dessen Betonung der Keuschheit seiner Impotenz geschuldet ist, versucht Einfluss auf die Bereiche zu erlangen, die Mutter Gisson scheinbar naturgemäß zugeordnet sind. Seine aggressiven Predigten stehen in Kontrast zu ihrer naturnahen Heiltechnik. So ist erneut zu postulieren, dass das Verständnis von Krankheit und Gesundheit stark an Sexualität und hellseherische Möglichkeiten gebunden ist. Er steht Mutter Gissons Wissen nahe und bildet auch in dieser Sphäre das böse Imitationssystem. Beide Naturheilkundler sind in ihrem Wissen verhaftet und distanzieren sich von dem Medizinverständnis des Landarztes: Ratti abweisend-aggressiv und Mutter Gisson in belächelnd-gönnender Manier. Es zeigt sich, dass *Die Verzauberung* kein dualistisches Medizinbild zeichnet, sondern wesentlich stärker differenziert werden muss. Das vorliegende Kapitel konnte bestätigen, dass der Roman die beschworenen Ideale der lebensreformerischen Ansichten und naturmagischer Utopien aufbaut, um anschließend mit ihnen zu brechen und ihre Schwachstellen offenzulegen.⁵⁴ Wie sich die Lebensreform-Tendenzen in der dritten Fassung verändert hätten, ist aufgrund der Kürze der Fassung nur zu vermuten. Wahrscheinlich wäre aufgrund des veränderten Zeitkontextes ein Rückgang der lebensreformerischen Perspektive festzustellen.

54 Vgl. Mahlmann-Bauer, Lützeler: Einleitung, S. 10f.

8.2.3 Die Barbara-Episode als Spiegel des Romans

In den vorherigen Kapiteln ist dem Einfluss verschiedener Medizinkonzepte in der *Verzauberung* nachgegangen worden. Hierbei wurde auf die Untersuchung einer Passage bewusst verzichtet, die in der ersten und zweiten Romanfassung einen besonderen Platz einnimmt. Die sogenannte Barbara-Episode ist sowohl aufgrund ihrer zentralen Setzung in der Romanmitte als auch aufgrund ihres singulären Episodencharakters relevant. Dieser Einschub ist der einzige ausführliche Rückblick, den der Erzähler auf sein vergangenes Leben gibt. Interessant ist die Episode auch, weil sie die Geschlechterdifferenz und die politischen Konflikte des jungen österreichischen Staates hinzuzieht. Das Kapitel unterbricht die Romanhandlung und stellt eine Pause des Geschehens dar. Folgerichtig ist der Rückblick direkt an die Rettung von Wetchys Sohn angeschlossen: Ein gerettetes Kind löst die Erinnerung an zwei verstorbene Kinder aus, nämlich das ungeborene Kind des Erzählers und eine kleine Patientin. Der homodiegetische Erzähler reflektiert über das eigene Schicksal und die Vergangenheit. Hierbei unterscheiden sich erneut die erste und die zweite Romanfassung, denn die Frage der Schuld klingt vor allem in der zweiten Fassung an. Schuld und Schicksal sind zentrale Themen des Abschnitts und werden in der zweiten Version bereits durch die Einleitung in einem religiösen Kontext verortet und sind deutlich auf die spätere Opferung beziehbar:

Doch heute ist er unabweislich wieder vorhanden, und die Schleier, die ich über ihn gebreitet hatte, sind zerrissen: das Bild jener Frau, deren Dasein ich so tief in meine Erinnerung eingeatmet hatte, daß dieser Erinnerung für alle Zeit eine neue Färbung und eben auch ein neuer Hintergrund verliehen worden war, ließ sich zwar verbannen, aber nicht vernichten, zürnend gebieterisch hat es wieder Einlaß begehrt (BR II, S. 488).

Die hervorbrechende Erinnerung, die so lange erfolgreich verdrängt war, bringt Schuldgefühle mit sich. Hierbei bezieht sich die Metaphorik auf die Vorhänge des Jerusalemer Tempels und ihre Zerstörung im Moment des Todes Jesu. Im christlichen Kontext bedeutet dieses Zerreißen der Vorhänge den Niedergang des jüdischen Gottes und einen Neubeginn, der durch das Opfer Jesu möglich sei.⁵⁵ Das Motiv der Opferung wird also nochmals in den Text eingeschrieben, doch bedeutet es diesmal keinen Neubeginn, sondern die Aufarbeitung vergangener Mitschuld. Erinnerungen sind individuelle Mittel der Reflexion und der Verortung der Erzählinstanz in innerhalb der Romanhandlung. Gleichzeitig spiegeln sie auf

55 Vgl. Guttenberger, Gudrun: Die Gottesvorstellung im Markusevangelium. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Band 123. Berlin/New York 2004, S. 200f.

der Ebene der Rezipierenden das Schicksal der jungen Demokratien wider. Bereits durch die einleitenden Erzählkommentare wird deutlich, dass diese Episode nicht nur Erinnerungen bietet, sondern auch ein tiefergehendes Verständnis der Romanhandlung. Sie nimmt die künftigen und vergangenen Entwicklungen des Dorfgeschehens in Form eines mikroskopischen Abbilds vorweg⁵⁶ und offenbart anstelle des Neubeginns den Irrglauben der Opferbereitschaft und die Folgen für die Hinterbliebenen. Barbara, eine junge und gut ausgebildete Kinderärztin, ist für den Erzähler mehrfach wichtig. Sie ist die Frau, in die er sich verliebt, mit der er ein Kind erwartet und die sich letztendlich gegen die Liebe und für die Gefahr eines kommunistischen Putschversuchs entscheidet. Sie begeht Selbstmord und stirbt mit dem ungeborenen Kind. Des Weiteren dient die Schilderung einer neuerlichen Kontrastierung der Geschlechter, denn erstmals begegnen sich in dieser Episode zwei Figuren mit identischer Ausbildung, eine der ersten Ärztinnen trifft auf den homodiegetischen Erzähler. Nicht die Akzeptanz der jeweiligen medizinischen Methoden steht im Zentrum, sondern die Frage nach dem Geschlechterverhältnis, der Professionalität von Medizinerinnen und der zwischenmenschlichen Situation. Dr. Barbara ist eine Ärztin, die sich Respekt erarbeitet:

Ihre fachliche Tüchtigkeit war bemerkenswert; wissensreich, entschlossfähig, hatte sie, die jüngste Sekundärärztin, in Kürze und unauffällig die Herrschaft über die Abteilung an sich gezogen [...] so war eine derartige Machtergreifung doch nur möglich gewesen, weil ein ganzer Mensch dahinter stand, mehr noch, nicht nur eingelernter, sondern ein geborener Arzt, zu welchem sehr seltenem Typ sie gehörte: in ihren Diagnosen war sie von hellseherischer Sicherheit (BR II, S. 489).

Die junge Ärztin verfügt über Fachwissen und Intuition, zwei Eigenschaften, die ihr den Respekt und das Vertrauen der Kollegen einbringen. Doch ein genauerer Blick auf die Beschreibung Barbaras zeigt, dass sie nicht dem Bild der idealen Ärztin entspricht. So zeichnet sie sich durch Fachwissen und Arbeitseifer aus, ihre Intuition ist bestechend – eine Eigenschaft, die vor allem Ärztinnen zugesprochen wird –, doch hier erfolgt auch der Bruch mit dem Stereotyp. Insbesondere die zweite Fassung betont den Kontrast, indem sie ausführt, dass Barbara intuitiv die korrekten Diagnosen stellt, außerdem gelingt es ihr die kindlichen Patientinnen und Patienten als »Bundesgenossen im Kampf gegen [die] Krankheit« (BR II, S. 490) zu gewinnen und dennoch ist sie keine liebenswürdige Ärztin. Dr. Barbara handelt resolut, sachlich und rational: »durchaus nicht liebenswürdig, sie warb um niemanden, war

56 Ernestine Schlant bezeichnet die Barbara-Episode in ihrer Untersuchung zutreffend als »Hohlspiegel«, der alle Ereignisse und Diskurse gerafft darstellt. Schlant, Ernestine: Die Barbara-Episode in Hermann Brochs Roman *Die Verzauberung*. In: Paul Michael Lützeler (Hg.): Brochs Verzauberung. Materialien. Frankfurt a.M. 1983, S. 209–225, hier S. 210.

vielmehr immerzu bereit, zu brüskieren und zu belehren.« (BR II, S. 490) Brochs Intention liegt nicht in der Kontrastierung von Arzt und Ärztin oder in der Bestätigung von Stereotypen, stattdessen schafft der Roman in Barbara eine Figur der Grenze. Sie wandelt zwischen männlichen und weiblichen Eigenschaften und verfügt über Merkmale Mutter Gissons und Rattis. Schlant betont die Analogie zwischen Marius und Barbara, die in ihrer Optik, ihrem Auftreten und ihrer radikalen Überzeugung dem Massenführer gleiche und als sein Spiegel fungieren könne.⁵⁷ Es besteht kein Zweifel, Barbara ähnelt Marius, dieser Aspekt wird in der zweiten Fassung des Romans noch deutlicher herausgearbeitet. Bereits ihre erste Beschreibung stellt die Parallelen deutlich heraus:

Ging sie mit langen, etwas schwingenden, fast wäre zusagen gewesen, unweiblichen Schritten, zielstrebig und etwas zu streng wie der in die Ferne gerichtete Blick [...] als hätte sie, trotz ihrer Unauffälligkeit und ihrer bürgerlichen Kleidung, ein Hauch von Überbürgerlichkeit umgeben, ein Hauch des Fremdartigen, unsichtbar nachwehend. (BR II, S. 488f.)

Ebenso beschwingt, den Blick starr in die Ferne gerichtet, zog Marius in Unter-Kuppron ein. Auch ihn umgaben der Hauch der Bürgerlichkeit und der Fremdartigkeit (vgl. KW 3, S. 14). Nicht nur in ihrem Auftreten und ihrer ersten Beschreibung gleicht Barbara Marius, auch sie ist umgeben von einer Aura des Ungeschlechtlichen, wie bereits die Charakterisierung durch den homodiegetischen Erzähler offenbart. Die Parallelen sind also zahlreich und dennoch gibt es Differenzen, die eine direkte Übertragung verhindern und Barbara nicht als weibliche Variante des Marius erscheinen lassen. Der impotente Keuschheitsprophet verlangt von seinen Anhängern Enthaltensamkeit, da sie Teil seiner Gerechtigkeit sei. Barbaras Zurückstellen des Kinderwunsches hingegen, – so wird vor allem in der zweiten Fassung deutlich, – wird nicht derart rabiat vertreten, auch verzichtet sie auf Bekehrungsversuche:

»Gerechtigkeit ist das irdische Paradies ...« – »Und für dieses wollen Sie das Kinderkriegen abstellen?« – Ihr Lächeln wurde ernst: »Natürlich läßt es sich nicht abstellen, das hieße ja die Unendlichkeit abstellen ... aber trotzdem ist der Mensch nicht berechtigt, seine persönlichen Glücksbefriedigungen auszuleben, so lange größere Aufgaben um des Zieles willen zu lösen sind« (BR II, S. 500)

Barbara vertritt kein Keuschheitsdekret, stattdessen ist es die Verantwortung für ein Kind, die sie aufgrund der politischen Aufgabe ablehnt. Dieser Unterschied ist insofern entscheidend, als das Rattis Gebot einen fast religiösen Duktus enthält, der bei Barbara fehlt. Ein weiterer entscheidender Unterschied zwischen beiden Figuren ist Barbaras Tätigkeit als Ärztin, auch wenn der Erzähler »geradezu von magne-

57 Vgl. Schlant: Die Barbara-Episode in Hermann Brochs Roman *Die Verzauberung*, S. 212.

tischen Wirkungen« (BR II, S. 490) spricht und sie somit neuerlich in die Sphäre naturmagischer Heilkunst rückt, ist hier die Differenz zu Marius zu sehen. Während Marius passiv in seinem Wissen verhaftet bleibt und es lediglich für Machtdemonstrationen einsetzt, handelt Barbara. Ihre Nähe zu Mutter Gisson liegt gerade in ihrer Fähigkeit als Ärztin begründet und so scheint sie die drei Ebenen und die Figuren zu verbinden. Der homodiegetische Erzähler beschreibt sie auch als eine Frau »männlichen Typus« (KW 3, S. 188), mit der er, wie es geistlos heißt, eine »gute männliche, oder richtiger geschlechtsfreie Arbeitsgemeinschaft« (KW 3, S. 188) pflegt. Eine Frau, deren Beschreibung der Milandin ähnelt und die so negativ konnotiert sein müsste, wenn ihre beruflichen Qualitäten nicht wären. Außerdem verfügt sie über Insignien der Weiblichkeit: »Warum ich in diesem Augenblicke diese Hände in all ihrer Lebendigkeit sehe, warum sehe ich, daß es Frauenhände sind und von einer Weiblichkeit, wie ich sie seit meiner Kindheit nicht mehr erlebt hatte« (BR II, S. 491). Barbaras Hände entlarven sie als Frau und entfachen die Liebe des Arztes. Kindheitserinnerungen versetzen die professionelle Ärztin in die Reihe der Mütter und binden sie in zweifacher Funktion an den homodiegetischen Erzähler: als künftige Mutter und Geliebte. Trotz ihrer Qualitäten glaubt ihr niemand, als sie eine schwere Erkrankung bei einem Kind vermutet. Es scheint, dass sie infolge ihrer aufkommenden Gefühle für den homodiegetischen Erzähler nicht ihre Intuition, wohl aber ihre ärztliche Kommunikationsfähigkeit und infolgedessen die Rationalität des Auftretens einbüßt: »Die Art, mit der sie das Kind nunmehr betrachtete, war nicht mehr die eines Arztes«. (BR II, S. 508) An die Stelle der fachlichen Auseinandersetzung tritt eine immer stärkere Intuition, die sich nicht mit den Vorstellungen und Idealen des professionalisierten Arztbetriebs vereinbaren lässt. Der Tod des Kindes wird im Folgenden knapp abgehandelt: »Am Sonnabend zeigten sich bei dem Kinde Lähmungserscheinungen, und in der Nacht vom Sonntag zum Montag verschied es. Die Diagnose des Hirndrucks und des freien Intervalls war richtig gewesen. Sie nahm es schweigend hin. Meine Bestürzung war lauter« (BR II, S. 515). Der Fokus der Darstellung liegt nicht auf dem Tod des Kindes, sondern auf der Einordnung von Diagnosen und der Diskrepanz der Geschlechter. Barbaras natürliche Intuition hat im Gegensatz zu der nun männlich inszenierten »Schulmedizin« die richtige Diagnose gestellt und die scheinbare Ignoranz der Kollegen hat eine Heilung verhindert. Parallel sieht Barbara die Schuld in ihrer Liebesbeziehung, die verhinderte, dass sie bei dem Kind blieb: »Um meines Kindes willen hat das andere sterben müssen.« (KW 3, S. 202) Diese weiblich emotionale Vorstellung einer Ärztin, die sich von ihrer Intuition leiten lässt, erklärt, warum Brochs Erzähler Mutter Gissons Behandlungsmethoden später uneingeschränktes Vertrauen entgegenbringt. Er anerkennt infolge der Erlebnisse, dass es neben der wissenschaftlichen Forschung weitere Wege der Erkenntnis gibt. Barbara steht aber auch in Nähe zu Irmgard und der Milandin. Die eine ist die junge Frau, die sich opfern lässt und so auf die Mutterschaft und das Erbe Mutter Gissons verzichtet und die andere ist ih-

re Mutter, die als harte und missmutige Frau beschrieben wird, eine gescheiterte Demetergottheit, die sich von Mutter Gisson abgewandt hat. Hier spielen über Bachofen hinaus auch der Zeitkontext und der Einfluss Otto Weiningers eine Rolle, von dem Broch sich zwar nach kurzer Begeisterung klar distanzierte, der die Epoche aber nachhaltig prägte. Die Barbara-Episode ist eine Schlüsselstelle, die diverse Konfliktfelder verbindet und nicht nur Anknüpfungspunkte zu Mutter Gisson und Ratti bietet und somit eine neuerliche Variation der kontrastierenden Systeme darstellt. Sie stellt darüber hinaus ein Stück Zeitgeschichte dar und ist ein Beleg der skeptischen Vorurteile, mit denen Ärztinnen am Anfang des 20. Jahrhunderts konfrontiert wurden. Broch stellt dem Stereotyp eines rationalen, vernünftigen und von Fachwissen geleiteten Arztes das Bild einer eher intuitiv handelnden Ärztin gegenüber, deren Akzeptanz bei den Kollegen vor allem ihrem männlichen Auftreten geschuldet ist und deren Überzeugung von der eigenen fachlichen Qualität aufgrund einer Liebesbeziehung schwindet. Doch er negiert diese Stereotype, indem der Arzt derjenige ist, der die Fehldiagnose und den daraus resultierenden Behandlungsfehler verschuldet und die Ärztin ihre politischen Ideale über das eigene Leben und das des ungeborenen Kindes stellt. Auch die Namensgebung bestätigt den traditionellen Kontrast zwischen Ärztin und Arzt, während der Erzähler der namenlose Herr Doktor bleibt und so zu einer austauschbaren und abstrakten Figur wird, die ein distanzierendes Verhältnis zu den anderen Charakteren zeigt, ist Dr. Barbara eine Figur ohne Nachnamen, die der kindlichen Patientenschaft bereits durch die Benennung nähersteht und deren Weiblichkeit durch diesen Faktor besonders betont wird. Der Tod des Kindes trifft sie folgerichtig wesentlich härter als den Arzt. Auch durch das Lob des Erzählers, der in der Hierarchie über ihr steht: Sie wäre eine gute Ärztin und eine noch bessere Mutter, erkennt man die Problematik, die berufliche Qualifikation wird von der Erzählinstanz mit unqualifizierten privaten Äußerungen vermischt und so abgemildert. Broch negiert Stereotype und Idealbilder und offenbart menschliche Schwächen.

8.3 Zusammenfassung

Medizin, Krankheit und Heilung – auch diese Themengebiete prägen *Die Verzauberung*. Wie die vorherigen Kapitel darstellen konnten, ist der Roman von den vorherrschenden Debatten und den zahlreichen verschiedenen Strömungen Medizinkonzepten geprägt. Der Konflikt von ›Schulmedizin‹ und ›Alternativmedizin‹ durchzieht die Handlung und nimmt Einfluss auf die Charaktere und die Handlungen der Figuren. Es wird deutlich, dass der Landarzt in der Vergangenheit einem Wandel unterlag, der durch den Tod seiner Geliebten und des gemeinsamen Kindes ausgelöst wurde. Der vormals rationale Forscher und Mediziner nähert sich Ideen naturmagischer Heilverfahren an. Die Figur des homodiegetischen Erzählers wird in-

nerhalb der Romanhandlung zu einem Grenzgänger. Ihm gegenüber stehen die Vertreter lebensreformerischer Ideen und naturmagischer Methoden. Doch während Marius Ratti als faschistisches Negativbild des Wanderpredigers Gusto Gräser erscheint⁵⁸, ist auch Mutter Gissons Handeln begrenzt. Die Barbara-Episode fand bisher wenig Beachtung, obwohl insbesondere die zweite Fassung zentrale Hinweise für weitere Analysen gibt. Medizin und Heilung sind also nicht nur an die Geschlechterdebatte und den sie bestimmenden Wertkonflikt, sondern auch an soziale, religiöse und politische Themenkomplexe gebunden und spiegeln die Entwicklung. Die Differenz zwischen Wahn und Hellscherei ist dabei ein kleiner Schritt, der die Nähe der beiden Wertsysteme und die Gefahr des Verkennens betont, die Broch in seinem Roman widerspiegeln möchte. Innerhalb des Romans treffen erneut verschiedene Vorstellungen von Heilung, Krankheit und Medizin aufeinander. Zum einen werden Fachwissen und naturkundliches Wissen kontrastiert dargestellt und zum anderen wird innerhalb des magisch erscheinenden Wissens um Naturheilmittel eine neuerliche Kontrastierung vorgenommen. Abschließend kann man feststellen, dass Broch die Debatten seiner Zeit verfolgte und auch innerhalb der Naturheilkundebewegung und im Umfeld der Lebensreformer*innen das Risiko des aufkommenden Imitationssystems erahnte. Die Darstellung der Medizindebatte innerhalb der *Verzauberung* ist vor allem im direkten Vergleich der Fassungen interessant. Denn gerade unter Zuhilfenahme dieses Themenkomplexes erkennt man Entwicklungen in der Figur des Landarztes. Broch vermeidet stereotype Vorstellungen, indem er keinen ›Gott in weiß‹ inszeniert, sondern eine von Brüchen und Leerstellen durchzogene Landschaft, die letztendlich die ›Krise der Medizin‹ diskutiert.

58 Vgl. Lützelers: »Aussteiger« im Kontext der Lebensreformer auf dem Monte Vertià, hier S. 37.

9. Schlussbetrachtungen

Die vorliegende Untersuchung ist von Hypothesen ausgegangen, die einen differenzierteren Blick auf Hermann Brochs bisher wenig beachtetes Nachlasswerk ermöglichen. *Die Verzauberung* ist ein Spiegelbild der Epoche, ein Repräsentant und ein Sprachrohr diverser zeithistorischer Konfliktfelder, die sie in verschiedener Intensität prägen. Deshalb hat die Analyse neue Wege eingeschlagen, um *Die Verzauberung* und ihre fragmentarischen Fassungen in ihrer Funktion als Repräsentanten eines gesellschaftspolitischen, religiösen und sozialen Wertkonflikts zu verorten. Hierfür wurde der literaturwissenschaftliche Blick deutlich erweitert: Brochs Überlegungen zu werttheoretischen und massenpsychologischen Aspekten konnten in Kombination mit Erinnerungstheorien und einer deutlichen Fokussierung auf Fragen der Zeit-, Kultur- und Medizingeschichte für die Untersuchung nutzbar gemacht werden. Der Fokus des Romans liegt auf der Etablierung tiefergehender Wertkonflikte und auf Auseinandersetzungen innerhalb bestehender Wertsysteme. Ein zentrales Wertsystem ist in der Ebene der Mythen auszumachen. Mutter Gisson kann als Demeter gesehen werden, da sie sowohl innerhalb der Figurenkonzeption als auch auf struktureller Ebene klare Übereinstimmungen aufweist. Doch ein näherer Blick auf den Wertkonflikt konnte Brüche offenlegen. So stellte sich heraus, dass Ratti weder ein vollkommener Hades noch ein Dionysos ist und dass Mutter Gissons Passivität bei der Opferung Irmgards zwar aus der Perspektive ihres eigenen, auf Grenzüberschreitung angelegten Jenseitsverständnisses erklärbar ist, sich die Genealogie der Demeter-Figuren deshalb jedoch gerade nicht in familiärer Linie vererben kann. Der Roman negiert also Teilaspekte der Mythen und fügt gezielt Bruch- und Leerstellen ein. Dieses Vorgehen wirkte sich auch auf die Interpretation aus, welche die Ambivalenz als wesentliche Triebfeder der Romanhandlung identifiziert und infolgedessen den Bogen zum Zeitkontext schlagen konnte. Eine rein dualistische Interpretation, wie sie bisher häufig vorgenommen wurde, ist aufgrund dessen nicht zielführend. Stattdessen offenbart sich eine komplexere Struktur. Brochs Roman bindet an das kulturelle Gedächtnis vergangener Zeiten an und erschafft eine religiös-mythologische Verknüpfung von Gesellschaftspolitik, Mutterschaft und Machtinteressen, welche er in direkten Kontext zu zeitpolitischen Konflikten und dem wachsenden nationalsozialistischen Einfluss rückt. My-

tische und religiöse Frauen- und Mutterbilder stehen neben den stereotypen Betrachtungen Bachofens und den frauenfeindlichen Ausführungen Weiningers. Alle diese Aspekte prägen den Roman und den zugrundeliegenden Wertekonflikt. Die Analyse konnte belegen, dass das Frauenbild trotz des konservativ erscheinenden homodiegetischen Erzählers wesentlich differenzierter ist. Neben der erlösenden Mutterfigur Agathe erscheint beispielsweise die beruflich eingebundene Wirtin und bildet den Kontrast. Beide Figuren entwickeln sich im Rahmen der späteren Fassungen zu aktiveren und selbstbewusst agierenden Frauen, die mit Stereotypen brechen. Parallel entlarvt die Figur der Ärztin und kommunistischen Aktivistin Barbara die zeitgenössischen Mutterschaftsideale der extremistischen Parteien als menschenfeindlich und offenbart in ihrer Nähe zu Marius Ratti und Irmgard die Gefahr einer Verzauberung und die Risiken extremistischen Verhaltens.

Die Untersuchung ging davon aus, dass die verschiedenen Wertkonflikte den Zeitkontext kritisch bewerten und Brochs Nationalsozialismuskritik repräsentieren. Zwei Wertkonflikte sind hierbei besonders hervorzuheben. So hat sich Marius Ratti als traditionelle Teufelsfigur entlarvt, deren Inszenierung vor allem in der zweiten und dritten Fassung abweicht und ausdifferenziert wird. Anstelle von körperlichen Merkmalen auszugehen, fokussieren sich die zweite Fassung und im Anschluss hieran auch die dritte Version stärker auf sein Auftreten und seine rhetorischen Fähigkeiten. Der Teufel zeigt sich als späterer Massenführer, dem es gelingt, die rhetorischen Fähigkeiten individuell an sein Publikum anzupassen. Als Provokateur in der Mitte der Streitenden erscheint Ratti im Wirtshaus, er ist ein amüsiertes Zaungast der Krise. Doch auch hier erfolgt ein Bruch, denn Ratti ist keine komisch-charmante Teufelsfigur, sondern ein innerlich leerer und gequälter Geist. Der homodiegetische Erzähler erkennt in ihm, in Anlehnung an Plotins Beschreibungen, das Nichts des teuflisch Bösen. Dieser innerlich leere und kalte Teufel offenbart seine vormalige Zugehörigkeit zu Gott und seine Verzweigung über den Verlust durch den Versuch einer Anbindung an Mutter Gisson. Doch die Rückkehr wird negiert und der verlorene Sohn bleibt der verstoßene Außenseiter. Erneut sind es die späteren Fassungen, die das persönliche Leid Rattis stärker in den Vordergrund rücken und so sowohl die Reflexionsleistung des Erzählers als auch die Figur Ratti stärken. Als Massenführer und als Teufelsfigur kämpft Ratti neuerlich auf zwei Schlachtfeldern, auf der mythischen Ebene des göttlichen Kampfes und auf der Ebene der Lokalpolitik. In seiner Funktion als göttlicher Widersacher ist er der Unwert, der Antichrist, dem eine symbolische Jungfrau Maria entgegengestellt wird: »Der Himmel ist herabgeglitten und hüllt Agathen in sein blaues Kleid« (KW 3, S. 365f.). Doch auch dieses Bild bleibt ambivalent, denn die ledige Mutter ist ausschließlich in ihrer Liebe zu dem ungeborenen Sohn mit der Gottesmutter vergleichbar. Die Hoffnung auf einen göttlichen Endkampf wird somit ausgelagert und vertagt. Als teuflische Massenführer symbolisieren Ratti und Wenzel die Führungsriege der Nationalsozialisten. Ihre rhetorischen Fertigkeiten stehen in einem engen Verhältnis

zu dem kriegs- und todverherrlichenden Jargon des Nationalsozialismus: »Härmt Euch nicht, Mutter, denn Euer Sohn ist für eine große Sache gefallen« (KW 3, S. 331) und offenbaren so die politische Dimension des Romans. Ratti ist der dämonische Demagoge der brochschen Massenwahntheorien. *Die Verzauberung* entstand jedoch lange bevor Broch begann, seine Thesen zum Massenwahn zu veröffentlichen und so ist davon auszugehen, dass er auf literarischer Ebene ein Konzept erprobte, das später schriftlich verfestigt werden sollte. Inwieweit die dritte Fassung, die parallel zu den theoretischen Ausführungen verfasst wurde, den Massenwahn vertiefen sollte, ist nicht mehr abschließend zu klären. Die Untersuchung konnte jedoch nachweisen, dass es keine eindeutigen Hinweise auf der Ebene der Romanstruktur oder der Handlung gibt. Sprachlich unterscheiden sich die ersten zwei Fassungen deutlich von der dritten Version, aber inhaltliche Differenzen sind innerhalb des Textes kaum auszumachen. Erinnerung und Sinnsuche diese Themen treiben die Erzählinstanz, aber auch die anderen Romanfiguren um, denn nur in der Etablierung und dem Erwachen einer sinnhaften Identität finden die Menschen Erlösung. Erlösung ist das zentrale Schlagwort der *Verzauberung*: Marius Ratti verspricht sie in Form einer Massenwahnbewegung und blutig-aggressiver Exzesse, Mutter Gisson erwartet die individuelle Erlösung in Akzeptanz und Werterhalt, der homodiegetische Erzähler hofft auf Vergebung und persönliche Verfestigung einer erlösungsberechtigten Identität. Erlösung ist ein zentrales Motiv und die Untersuchung konnte feststellen, dass erneut mehrere Erlösungskonzepte miteinander konkurrieren. Mutter Gissons passive Haltung während der Opferung ist nur aus ihrem Erlösungs- und Jenseitskonzept erklärbar, in welchem die Opfer der Gewalt das Paradies erlangen, während die Täter mit dem ewigen Ausschluss aus dem Paradies bestraft werden. Hierbei handelt es sich jedoch nicht um ein rein christliches Verständnis des Jenseits, sondern um eine allgemeingültige Wahrheit. Alle Charaktere kreisen innerhalb der Erzählstruktur um die Frage der Erinnerung an alte Werte, der Etablierung neuer Werte und Identität und der Zugehörigkeit zu sozialen Wert- und Identitätsgemeinschaften. In der Literatur wirkt die Erinnerungskultur nach.¹ Diese These ist auch auf Brochs Nachlassroman anwendbar und eröffnet seine ganze Bedeutung als Epochenroman, politisches, soziales und religiös-mythisches Manifest. Das bisher kaum berücksichtigte Thema der Medizin konnte im Rahmen der Untersuchung ebenfalls in den Zeitkontext eingeordnet und auf die politische und gesellschaftliche Entwicklung übertragen werden. So symbolisieren Mutter Gisson und Ratti auch in diesem Kontext zwei unterschiedliche Vorstellungen der Naturmedizin. Während Ratti mit magisch erscheinendem Wissen seine Machtbasis erweitert und in den Kreis der Lebensreformer*innen einzuordnen ist, agiert Mutter Gisson aktiver als rationale und teilweise kalt erscheinende Naturheilerin. Der homodiegetische Erzähler wird vor allem im Zuge der zweiten Fassung greifbarer, seine teilweise über-

1 Vgl. Ertl: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen, S. 167.

bordenden Reflexionen zeigen einen vormalig engagierten Forscher, den ein persönlicher Schicksalsschlag den Idealen der Naturheilkunde angenähert hat. Der Landarzt wird so zu einem Grenzgänger, dessen Bruch mit der ›Schulmedizin‹ während der Rettung des kleinen Wetchy-Sohnes offenbart wird.

Kulturelles und kommunikatives Gedächtnis greifen innerhalb des Romans ineinander, brechen dabei aber auch mit mythisch-generationellen Wertvorstellungen und Erlösungsfantasien. Die Figur der Mutter Gisson fungiert als Verkörperung des harmonischen Zusammenspiels beider Gedächtnisformen, da sie sowohl auf die familiär-kommunikative Erinnerung als auch auf ein mythisch erscheinendes Schöpfungs- und Erlösungswissen zurückgreifen kann. Ratti hingegen kombiniert beide Erinnerungskulturen in wechselseitiger Form und ist dabei stets auf die Zuhörer*innen und ihre jeweiligen Interessenschwerpunkte fokussiert. So schafft er im Rahmen der Opferszene eine neue Gemeinschaftsidentität, die auf Versatzstücken alter Erinnerungen, Sagen und Traditionen basiert.

Ein textnaher und themenbezogener Vergleich hat belegt, dass sich die Fassungen vor allem in Bezug auf die Ausgestaltung einzelner Charaktere und die sprachlich-stilistische Umsetzung unterscheiden. Zugefügte und erweiterte Szenen lenken das Augenmerk stärker auf Figuren wie Agathe oder Mathias, aber auch die Problematik der Erzählinstanz wird in den späteren Fassungen durch Reflexionen und zusätzliche Dialoge abgemildert. Der homodiegetische Erzähler kann so nicht als misslungen oder unzuverlässig erscheinen, vielmehr offenbart sich der Wertkonflikt auch in seiner Person und so wird er zum Inbegriff des zaudernden Zeitzeugen. Gerade aufgrund des fragmentarischen Charakters, der alle Fassungen betrifft, müssen Rezipierende sich bei der Lektüre des Romankomplexes auf Brüche einlassen und die Ambivalenz einiger Figuren akzeptieren. Als Beispiel ist Mutter Gissons zwiespältige Haltung gegenüber Wetchy zu nennen und auch ihre Passivität bei der Opferung Irmgards stellt ein Problem dar, das nicht abschließend geklärt werden kann. Auch deshalb dachte Broch 1940 vermutlich über eine Änderung der Handlung nach. Das Fragmentarische offenbart sich jedoch nicht nur an der Figur Mutter Gissons, sondern in vielen Figuren, die – wie der Bergmathias und der Schmied – im Rahmen der zweiten Fassung erweitert und neu strukturiert wurden. Die künftige Entwicklung der Figuren und ihr Einfluss auf die Handlung ist nicht mehr zu erschließen und lässt die Rezipierenden teilweise unbefriedigt zurück. Im Anschluss an diese Untersuchung ist *Die Verzauberung* in allen Fassungen als Versuch zu begreifen, auf literarischem Wege religiöse, politische und soziale Themenbereiche mit massenpsychologischen und werttheoretischen Aspekten zu vereinen und so eine neue, reflektierende und kritische Wirkung auf die Rezipierenden zu entfalten. Die Krise der Zeit soll durch die Etablierung eines neuen Mythos, einer neuen Erinnerungs- und Identitätskultur gestoppt werden. Kunst fungiert in Brochs Verständnis als Wegweiser zu einem neuen Wertkonzept, von dem er hoffte und erwartete, dass es die Menschheit vereinen könne. Während die ersten zwei Fassungen noch von

der Hoffnung der politischen und sozialen Einflussnahme getragen wurden, ist die dritte Fassung aus dem resignativen Rückblick geschrieben worden. Brochs Hoffnung hat sich nicht erfüllt und der Roman konnte somit den zugedachten Zweck nicht mehr erfüllen. Abschließend ist festzustellen, dass Brochs Nachlassroman ein großes Projekt ist, das Autor und Rezipierende gleichermaßen fordert.

10. Bibliografie

10.1 Siglen

- Broch, Hermann: Kommentierte Werkausgabe. Paul Michael Lützeler (Hg.). Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1976–1981.
- KW 1: Die Schlafwandler. Eine Romantrilogie. 11. Auflage. 2019.
- KW 3: Die Verzauberung. 5. Auflage. 2016.
- KW 9/1: Schriften zur Literatur. Kritik. 1975.
- KW 9/2: Schriften zur Literatur. Theorie. 1975.
- KW 11: Politische Schriften. 1978.
- KW 12: Massenwahntheorie. Beiträge zu einer Psychologie der Politik. 1979.
- KW 13/1: Briefe 1 (1913–1938). 1981.
- KW 13/2: Briefe 2 (1938–1945). 1981.
- KW 13/3: Briefe 3 (1945–1951). 1981.
- BR II: Broch, Hermann: Bergroman. Die drei Originalfassungen textkritisch herausgegeben von Frank Kess und Hans Albert Maier. Zweite Fassung. Suhrkamp Verlag 1969.
- BR III: Broch, Hermann: Bergroman. Die drei Originalfassungen textkritisch herausgegeben von Frank Kess und Hans Albert Maier. Dritte Fassung. Suhrkamp Verlag 1969.
- LU: Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart 1999.

10.2 Primärliteratur

- Bachofen, Johann Jakob: Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Eine Auswahl herausgegeben von Hans-Jürgen Heinrichs. 7. Auflage. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1989.
- Bergson, Henri: Das Lachen. Diederichs. Jena 1921.

- Bernheim, Ernst: Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung. Mohr Verlag. Tübingen 1918.
- Bettauer, Hugo: Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von Übermorgen. 3. Auflage. Gloriette Verlag. Wien 1922.
- Bilfinger, Eugen: Der Nerven-Naturarzt. Populär-naturärztliche Ratschläge für Nervenranke und solche, die es nicht werden wollen. Wilhelm Möller Verlag. Berlin 1899.
- Broch, Hermann: Bergroman. Die Entstehungsvarianten und Anmerkungen. Die drei Originalfassungen textkritisch herausgegeben von Frank Kess und Hans Albert Maier. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M. 1969.
- Broch, Hermann: Der Versucher. Felix Stössinger (Hg.). Rhein-Verlag, Zürich 1953.
- Bulgakow, Michail: Aufzeichnungen eines jungen Arztes. Erzählungen und Romane. Aus dem Russischen von Thomas Reschke, 2. Auflage. Verlag Volk und Welt. Berlin 1986.
- Coler, Luise; Pfannstiehl, Emmy (Hg.): Frau und Mutter. August Bagel Verlag. Düsseldorf 1942.
- Euripides: Die Bakchen. Tragödie. Übersetzung, Nachwort und Anmerkungen von Oskar Werner. Philipp Reclam Junior Verlag. Stuttgart 1988.
- Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Internationaler Psychoanalytischer Verlag. Leipzig/Wien/Zürich 1921.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Vorlesungen über die Ästhetik I. Band 13. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Hg.). Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M. 1986.
- Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Bettina Stangneth (Hg.). 2. durchgesehene Auflage. Mit einer Einleitung und Anmerkungen von Bettina Stangneth. Philosophische Bibliothek. Band 545. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2017.
- Kierkegaard, Søren: Der Begriff Angst. Aus dem Dänischen übersetzt von Gisela Perlet. Mit einem Nachwort herausgegeben von Uta Eichler. Philipp Reclam Junior Verlag. Stuttgart 2012.
- Klinksiek, Dorothee: Die Frau im NS-Staat. Schriftenreihe der Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte. Nr. 44, Stuttgart 1982.
- Le Bon, Gustave: Psychologie der Massen. Autorisierte Übersetzung von Dr. Rudolf Eisler. 4. Auflage. Philosophisch-soziologische Bücherei II. Alfred Körner Verlag. Stuttgart 1922.
- Luther, Martin: Das dritte Hauptstück. Vom Gebet des Herrn oder heiligen Vater unser. In: Der Catechismus Lutheri, mit Sprüchen, Liedern und Gebeten. Zugleich als Lesebuch für Landschulen. De Gruyter. Berlin/Bosten 2021, S. 61–68.
- Luther, Martin: Vom ehelichen Leben. In: Otto Clemen, Albert Leitzmann (Hg.): Luthers Werke in Auswahl. Studienausgabe. Band 2. De Gruyter. Berlin/Bosten 2021, S. 335–359.

- Mann, Thomas: Deutschland und die Deutschen. In: Hermann Kurzke, Stephan Stachorski (Hg.): Thomas Manns Essays. Band 5. Deutschland und die Deutschen. 1938–1945. S. Fischer Verlag. Frankfurt a.M. 1996, S. 260–281.
- Möbius, Paul Julius: Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes. 5. veränderte Auflage. Carl Marhold Verlag. Halle a.d. Saale 1903.
- N.S. Frauenwarte 1935/36, Jg. 4, H. 23.
- Plotin: Woher kommt das Böse? In: Plotins Schriften. Übersetzt von Richard Haeder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler. Band V. Schriften 46–54 in chronologischer Reihenfolge. a) Text und Übersetzung. Philosophische Bibliothek. Band 215 a. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1960, S. 201–226.
- Popitz, Heinrich: Phänomene der Macht. 2. und stark erweiterte Auflage. Mohr Verlag. Tübingen 1992.
- Rosenkranz, Karl: Ästhetik des Hässlichen. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Dieter Kliche. Reclam Verlag. Stuttgart 2015.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung und Anmerkung von Horst Furmahns. Philipp Reclam Junior Verlag. Stuttgart 2011.
- Scholtz-Klink, Gertrud: Aufgabe – Wille und Ziel der deutschen Frauen. In: N.S. Frauenwarte 1935/36, Jg. 4.
- Schultze-Naumburg, Paul: Die Großstadtkrankheit. In: Der Kunstwart: Rundschau über alle Gebiete des Schönen. Monatshefte für Kunst, Literatur und Leben 19,1. Heft 11 (1. Märzheft 1906), S. 596–577.
- Sprenger, Jakob; Institoris, Heinrich: Der Hexenhammer. Malleus maleficarum. Günther Jerouschek (Hg.). 5. Auflage. Deutscher Taschenbuchverlag. München 2006.
- Staemmler, Martin: Die Aufgaben der Frau. In: Luise Coler, Emmy Pfannstiehl (Hg.): Frau und Mutter. August Bagel Verlag. Düsseldorf 1942, S. 251–252.
- Staemmler, Martin: Alfred Rosenberg. Über die Pflichten der Frau. In: Luise Coler, Emmy Pfannstiehl (Hg.): Frau und Mutter. August Bagel Verlag. Düsseldorf 1942, S. 247–251.
- Weininger, Otto: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung. Kiepenheuer Verlag. Berlin 1932.
- Zur Mühlen, Hermynia: Als der Fremde kam. Aufbau Verlag. Berlin/Weimar 1979.

10.3 Sekundärliteratur

- Abenstein, Reiner: Griechische Mythologie. 4. aktualisierte Auflage. Ferdinand Schöningh Verlag. Paderborn 2016.
- Ajouri, Philip: Apfel. In: Günther Butzer, Joachim Jacob (Hg.): Metzler Lexikon literarischer Symbole. 2. erweiterte Ausgabe. J.B. Metzler Verlag. Stuttgart/Weimar 2012, S. 21–23.
- Albrich, Thomas: Vom Antijudaismus zum Antisemitismus in Österreich. Von den Anfängen bis Ende der 1920er Jahre. In: Gertrude Enderle-Burcel, Ilse Reiter-Zatloukal (Hg.): Antisemitismus in Österreich 1933–1938. Böhlau Verlag. Wien 2018, S. 37–60.
- Alemann, Ulrich von: Das Parteiensystem der Bundesrepublik Deutschland. 2. durchgesehene Auflage. Grundwissen Politik. Band 26. Leske und Budrich. Opladen 2001.
- Alt, Peter André: Ästhetik des Bösen. 2. Auflage. C.H. Beck. München 2011.
- Angenendt, Arnold: Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie. Herder Verlag. Freiburg 2016.
- Anter, Andreas: Theorien der Macht zur Einführung. Junius Verlag. Hamburg 2012.
- Arndt, Martin: Malum. Altes und Neues Testament. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 5. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1980. Sp. 665–667.
- Auffarth, Christoph; Bernard, Jutta; Mohr, Hubert et al. (Hg.): Metzler Lexikon Religion Gegenwart – Alltag – Medien. J.B. Metzler Verlag. Stuttgart 2005.
- Assmann, Jan und Aleida: Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis. In: Klaus Merten, Siegfried J. Schmidt, Siegfried Weischenberg (Hg.): Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft. Opladen Westdeutscher Verlag. Wiesbaden 1994, S. 114–140.
- Barth, Ulrich: Symbole des Christentums. Berliner Dogmatikvorlesung. Friedemann Steck (Hg.). Mohr Siebeck. Tübingen 2021.
- Barthes, Roland: Der Tod des Autors. In: Fotis Jannidis, Gerhard Lauer, Matias Martinez, et al. (Hg.): Texte zur Theorie der Autorschaft. Philipp Reclam Junior Verlag. Stuttgart 2000, S. 158–193.
- Baudler, Georg: Erlösung vom Stiergott. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen. Kösel Verlag/Calwer Verlag. München/Stuttgart 1989
- Baumbach, Manuel: Dionysos. In: Christoph Jamme, Stefan Matuschek (Hg.): Handbuch der Mythologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2014, S. 90–93.
- Behm, Britta L.; Heinrichs, Gesa; Tiedemann, Holger (Hg.): Das Geschlecht der Bildung – Die Bildung der Geschlechter. Leske und Budrich. Opladen 1999.

- Bergmann, Werner; Wyrwa, Ulrich: Antisemitismus in Zentraleuropa Deutschland, Österreich und die Schweiz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2011.
- Borgard, Thomas: Philosophische Schriften. In: Michael Kessler, Paul Michael Lützeler (Hg.): Hermann-Broch-Handbuch. De Gruyter. Berlin/Boston 2016, S. 359–401.
- Boss, Ulrich; Elsaghe, Yahya; Heiniger, Florian (Hg.): Matriarchatsfiktionen – Johann Jakob Bachofen und die deutsche Literatur des 20. Jahrhunderts. Schwabe Verlag. Basel 2018.
- Broser, Patricia: Gold. In: Günther Butzer, Joachim Jacob (Hg.): Metzler Lexikon literarischer Symbole. 2. erweiterte Ausgabe. J.B. Metzler Verlag. Stuttgart/Weimar 2012, S. 158–160.
- Brude-Firnau, Gisela: Hermann Brochs Demeter-Fragment: Provinzroman oder zeitkritisches Dokument? In: Michael Kessler, Paul Michael Lützeler (Hg.): Hermann Broch. Das dichterische Werk. Neue Interpretationen. Akten des internationalen, interdisziplinären Hermann Broch Symposions 30.10. bis 02.11.1986. Stauffenberg Verlag. Tübingen 1987, S. 35–43.
- Brude-Firnau, Gisela: Der Einfluss des jüdischen Denkens im Werk Hermann Brochs. In: Richard Thieberger (Hg.): Hermann Broch und seine Zeit. Akten des Internationalen Broch-Symposiums. Nice 1979. Jahrbuch für internationale Germanistik. Reihe A. Band 6. Peter Lang Verlag. Bern 1980, S. 108–121.
- Brüggemann, Romy: Die Angst vor dem Teufel. Codierungen des malum in der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Narren-, Teufel- und Teufelsbündnerliteratur. Epistemata Literaturwissenschaft. Königshausen & Neumann. Würzburg 2010.
- Buggeln, Marc; Wildt, Michael (Hg.): Arbeit im Nationalsozialismus. Oldenbourg Verlag. München 2014.
- Buske, Sibylle: Fräulein Mutter und ihr Bastard eine Geschichte der Unehelichkeit in Deutschland 1900–1970. Wallstein Verlag. Göttingen 2004.
- Butzer, Günther; Jacob, Joachim (Hg.): Metzler Lexikon literarischer Symbole. 2. erweiterte Ausgabe. J.B. Metzler Verlag. Stuttgart/Weimar 2012.
- Clarus, Ingeborg: Opfer, Ritus, Wandlung eine Wanderung durch Kulturen und Mythen. Patmos Verlag. Düsseldorf 2000.
- Davies, Peter J.: Myth, matriarchy and modernity Johann Jakob Bachofen in German culture. 1860–1945. De Gruyter. Berlin 2010.
- Dehrmann, Markus: »Hört ihr den Regen?«. Hermann Brochs Verzauberung und die zeitgenössische Anthropologie. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 58 (2014), S. 303–330.
- Drexler, Josef: Opfer. In: Auffarth, Christoph; Bernard, Jutta; Mohr, Hubert et al. (Hg.): Metzler Lexikon. Religion Gegenwart – Alltag – Medien. J.B. Metzler Verlag. Stuttgart 2005, S. 607–613.

- Durzak, Manfred: Hermann Broch. Überarbeitete Neuausgabe. Rowohlt Taschenbuch Verlag. Hamburg 2001.
- Durzak, Manfred: Hermann Broch. Dichtung und Erkenntnis. Studien zum dichterischen Werk. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1978.
- Durzak, Manfred (Hg.): Hermann Broch. Perspektiven der Forschung. Fink Verlag. München 1972.
- Durzak, Manfred: Hermann Broch. Der Dichter und seine Zeit. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1968.
- Eckart, Wolfgang: Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin. Springer Medizin Verlag. Berlin/Heidelberg 2013.
- Elsaghe, Yahya: Krankheit und Matriarchat. De Gruyter. Berlin/New York 2010.
- Enderle-Burcel, Gertrude; Reiter-Zatloukal, Ilse (Hg.): Antisemitismus in Österreich 1933–1938. Böhlau Verlag. Wien 2018.
- Engelhardt, Dietrich von: Medizin in der Literatur der Neuzeit. Schriften zur Psychopathologie, Kunst und Literatur. Pressler Verlag. Hürtgenwald 1991.
- Erl, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung. 3. aktualisierte und erweiterte Auflage. J.B. Metzler Verlag. Stuttgart 2017.
- Erl, Astrid: Literatur als Medium des kollektiven Gedächtnisses: In: Astrid Erl und Ansgar Nünning (Hg.): Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegung und Anwendungsgebiete. De Gruyter. Berlin 2005, S. 249–276.
- Erl, Astrid; Nünning Ansgar (Hg.): Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegung und Anwendungsgebiete. De Gruyter. Berlin 2005.
- Erl, Astrid; Gymnich, Marion; Nünning, Ansgar: Einleitung. Literatur als Medium der Repräsentation und Konstruktion von Erinnerung und Identität. In: ders. (Hg.): Literatur – Erinnerung – Identität. Theoriekonzeptionen und Fallstudien. Studien zur Englischen Literatur- und Kulturwissenschaft. Band 11. Wissenschaftlicher Verlag. Trier 2003, S. iii-ix.
- Erl, Astrid; Gymnich, Marion; Nünning, Ansgar (Hg.): Literatur – Erinnerung – Identität. Theoriekonzeptionen und Fallstudien. Studien zur Englischen Literatur- und Kulturwissenschaft. Band 11. Wissenschaftlicher Verlag. Trier 2003.
- Fetz, Bernhard: Das unmögliche Ganze. Zur literarischen Kritik der Kultur. Fink Verlag. München 2009.
- Finzen, Asmus: Arzt, Patient und Gesellschaft. Die Orientierung der ärztlichen Berufsrolle an der sozialen Wirklichkeit. Urban & Fischer. Stuttgart 1969.
- Forsyth, Neil: The Old Enemy. Satan and the combat myth. University Press. Princeton 1987.
- Fuchs-Heinritz, Werner; König, Alexandra: Pierre Bourdieu. Eine Einführung. 3. aktualisierte Auflage. UVK Verlagsgesellschaft. Konstanz 2014.

- Gadebusch Bondio, Mariacarla; Fischer, Pascal: (Hg.): *Literatur und Medizin – interdisziplinäre Beiträge zu den Medical Humanities*. Universitätsverlag Winter. Heidelberg 2016.
- Galvan, Elisabeth: *Demeters Verwandlungen. Zur Funktionsweise eines Mythos in den 30er Jahren*. In: Silvio Vietta (Hg.): *Moderne und Mythos*. Fink Verlag. München 2006, S. 193–205.
- Galvan, Elisabeth: *Zur Bachofen-Rezeption in Thomas Manns Joseph-Roman*. Klostermann Verlag. Frankfurt a.M. 1996.
- Galvan, Elisabeth: *Mütter-Reich. Zur deutschen Erzählprosa der Dreißiger Jahre*. Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik. Band. 229. Akademischer Verlag. Stuttgart 1994.
- Gebala, Magdalena: *MutterMale. Zur Imagination des Mütterlichen in Hermann Hesses Prosawerk zwischen 1900 und 1930*. Königshausen & Neumann. Würzburg 2012.
- Grabowsky-Hotamanidis, Anja: *Zur Bedeutung mystischer Denktradition im Werk von Hermann Broch*. Studien zur deutschen Literatur. Band 137. Max Niemeyer Verlag. Tübingen 1995.
- Guttenberger, Gudrun: *Die Gottesvorstellung im Markusevangelium*. James D.G. Dunn, Carl A. Holladay, Hermann Lichtenberger et al. (Hg.). *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. Band 123. De Gruyter. Berlin/New York 2004.
- Haehling, Raban von (Hg.): *Griechische Mythologie und frühes Christentum*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2005.
- Heide Göttner-Abendroth: *Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythen, Märchen, Dichtung*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 2010
- Heindl, Waltraud: *Otto Weininger. Ein Fall von jüdischem Antisemitismus?* In: Gertrude Enderle-Burcel, Ilse Reiter-Zatloukal (Hg.): *Antisemitismus in Österreich 1933–1938*. Böhlau Verlag. Wien 2018, S. 1099–1111.
- Hensel, Sabine: *Menschenopfer*. In: Auffarth, Christoph; Bernard, Jutta; Mohr, Hubert et al. (Hg.): *Metzler Lexikon. Religion Gegenwart – Alltag – Medien*. J.B. Metzler Verlag. Stuttgart 2005, S. 427–429.
- Herwig, Henriette: *Der Hausarzt als ohnmächtiger Heiland in Franz Kafkas Erzählung Ein Landarzt*. In: *Zeitschrift für Allgemeinmedizin (ZFA)* 93, Nr. 12 (2017), S. 510–515.
- Herwig, Henriette: *Literarische Demenz-Narrative und ihr Wert für die Medical Humanities*. In: Mariacarla Gadebusch Bondio und Pascal Fischer (Hg.): *Literatur und Medizin – interdisziplinäre Beiträge zu den Medical Humanities*. Universitätsverlag Winter. Heidelberg 2016, S. 177–192.
- Heyll, Uwe: *Wasser, Fasten, Luft und Licht die Geschichte der Naturheilkunde in Deutschland*. Campus Verlag. Frankfurt a.M. 2006.

- Hilmes, Carola: Die Femme Fatale. Ein Weiblichkeitstypus in der nachromantischen Literatur. J.B. Metzler Verlag. Stuttgart 1990.
- Höbelt, Lothar: Die Erste Republik Österreich (1918–1938). Ein Provisorium. Böhlau Verlag. Wien/Köln/Weimar 2018.
- Hoffmann, Thorsten: Gewitter/Blitz, Donner. In: Günther Butzer, Joachim Jacob (Hg.): Metzler Lexikon literarischer Symbole. 2. erweiterte Ausgabe. J.B. Metzler Verlag. Stuttgart/Weimar 2012, S. 151–152.
- Hoffmann, Veronika: Vor Gottes Angesicht treten. Zum Opfer in biblisch-christlicher Perspektive. In: Jürgen Werbick (Hg.): Sühne, Martyrium und Erlösung? Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam. Verlag Ferdinand Schöningh. Paderborn 2013, S. 51–71
- Holz, Jürgen: Im Halbschatten Mephistos. Literarische Teufel von 1750 bis 1850. Peter Lang Verlag. Frankfurt a.M. 1989.
- Hügli, Anton: Neuzeit. Malum. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 5. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1980, Sp. 681–706.
- Humann, Detlev: Die »Arbeitsschlacht« als Krisenüberwindung. In: Marc Buggeln, Michael Wildt (Hg.): Arbeit im Nationalsozialismus. Oldenbourg Verlag. München 2014, S. 71–86.
- Iser, Wolfgang: Das Komische: ein Kipp-Phänomen. In: Wolfgang Preisendanz, Hans Blumenberg (Hg.): Das Komische. Fink Verlag. München 1976, S. 398–402.
- Jagow, Bettina von; Steger, Florian: Was treibt die Medizin zur Literatur? Ein kulturwissenschaftlicher Dialog. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2009.
- Jamme, Christoph; Matuschek, Stefan (Hg.): Handbuch der Mythologie. Unter Mitarbeit von Thomas Bargatzky, Renate Bartl, Manuel Baumbach et al. Philipp von Zabern Verlag. Darmstadt 2014.
- Jannidis, Fotis; Lauer, Gerhard; Martinez, Matias et al. (Hg.): Texte zur Theorie der Autorschaft. Philipp Reclam Junior Verlag. Stuttgart 2000.
- Jaschke, Hans-Gerd: Zur politischen Orientierung von Frauen und Frauenverbänden in der Weimarer Republik. In: Detlef Lehnert, Klaus Megerle (Hg.): Politische Teilkulturen zwischen Integration und Polarisierung zur politischen Kultur in der Weimarer Republik. Westdeutscher Verlag. Opladen 1990, S. 143–160.
- Jelinek, Sabine: Milch. In: Günther Butzer, Joachim Jacob (Hg.): Metzler Lexikon literarischer Symbole. 2. erweiterte Ausgabe. J.B. Metzler Verlag. Stuttgart/Weimar 2012, S. 269–271.
- Karsch, Fabian: Medizin zwischen Markt und Moral zur Kommerzialisierung ärztlicher Handlungsfelder. transcript Verlag. Bielefeld 2015.
- Kaufmann, Thomas: An den Christlichen Adel Deutscher nation Von Des Christlichen Standes besserung. Kommentare zu Schriften Luthers. Band 3. Mohr Siebeck. Tübingen 2014.

- Keller, Jost: Den Bösen sind wir los, die Bösen sind geblieben: Die Säkularisierung des Teufels in der Literatur um 1800. ESS-Kultur: Essener Schriften zur Sprach-, Kultur- und Literaturwissenschaft. Universitätsverlag Rhein-Ruhr. Essen 2009.
- Kessler, Michael; Lützel, Paul Michael (Hg.): Hermann-Broch-Handbuch. De Gruyter. Berlin/Boston 2016.
- Kessler, Michael (Hg.): Hermann Broch. Neue Studien. Festschrift für Paul Michael Lützel zum 60. Geburtstag. Unter Mitarbeit von Marianne Gruber, Barbara Mahlmann-Bauer, Christine Mondon et al. Stauffenburg Verlag. Tübingen 2003.
- Kessler, Michael; Lützel, Paul Michael (Hg.): Hermann Broch. Das dichterische Werk. Neue Interpretationen. Akten des internationalen, interdisziplinären Hermann Broch Symposions 30.10. bis 02.11.1986. Stauffenburg Verlag. Tübingen 1987.
- King, Martina: Luftbad, Zelleninzeß und Absinth. Esoterische Medizin um 1900 und ästhetische Moderne. In: Paul Michael Lützel, Barbara Mahlmann-Bauer (Hg.): Aussteigen um 1900. Imaginationen in der Literatur der Moderne. Wallstein Verlag. Göttingen 2021, S. 169–206.
- Koopmann, Helmut: Fin de Siècle und Décadence – Erscheinungsformen, Begründungen, Gegenbewegungen. In: Johannes Pankau (Hg.): Fin de Siècle. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2013, S. 69–88.
- Kottow, Andrea: Der kranke Mann. Medizin und Geschlecht in der Literatur um 1900. Campus Verlag. Frankfurt a.M. 2006.
- Kramer, Nicole: Haushalt, Betrieb, Ehrenamt. Zu den verschiedenen Dimensionen der Frauenarbeit im Dritten Reich. In: Marc Buggeln, Michael Wildt (Hg.): Arbeit im Nationalsozialismus. München 2014, S. 33–52.
- Krause-Pierz, Justyna M.: Mutter und Mutterschaft – Konstruktion und Diskurs. Typographie der Mütterlichkeit in der Deutschschweizer Literatur von Frauen. Schriftenreihe Feminat. Band 16. Verlag Dr. Kovac. Hamburg 2013.
- Lehnert, Detlef; Megerle, Klaus (Hg.): Politische Teilkulturen zwischen Integration und Polarisierung zur politischen Kultur in der Weimarer Republik. Westdeutscher Verlag. Opladen 1990.
- Leimgruber, Ute: Der Teufel. Die Macht des Bösen. Butzon & Bercker. Kevelaer 2010.
- Le Rider, Jacques: Das Ende der Illusion. Die Wiener Moderne und die Krisen der Identität. Österreichischer Bundesverlag. Wien 1990.
- Ley, Ulrike: Führungshandbuch für Ärztinnen. Gesunde Führung in der Medizin. Springer Verlag. Berlin/Heidelberg 2010.
- Linse, Ulrich: Barfüßige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre. Siedler Verlag. Berlin 1983.
- Loos, Beate: Mythos Zeit und Tod. Zum Verhältnis von Kunsttheorie und dichterischer Praxis in Hermann Brochs Bergroman. Gegenwart der Dichtung. Band 1. Athenäum-Verlag. Frankfurt a.M. 1971.
- Lotman, Jurij: Die Struktur literarischer Texte. Wilhelm Fink Verlag. München 1972.

- Lühl, Max: Lachen als anthropologisches Phänomen. Theologische Perspektiven. De Gruyter. Berlin/Boston 2019.
- Lützeler, Paul Michael: Hermann Broch und die Menschenrechte. Anti-Versklavung als Ethos der Welt. De Gruyter. Berlin/Boston 2021.
- Lützeler, Paul Michael: Brochs »Aussteiger« im Kontext der Lebensreformer auf dem Monte Vertià. In: ders., Barbara Mahlmann-Bauer (Hg.): Aussteigen um 1900. Imaginationen in der Literatur der Moderne. Wallstein Verlag. Göttingen 2021, S. 25–51.
- Lützeler, Paul Michael; Mahlmann-Bauer, Barbara (Hg.): Aussteigen um 1900. Imaginationen in der Literatur der Moderne. Wallstein Verlag. Göttingen 2021.
- Lützeler, Paul Michael: Genese eines Exilprojekts. Hermann Brochs Entwürfe zur »Massenwahntheorie«. In: Weimarer Beiträge 60/2 (2014), S. 216–233.
- Lützeler, Paul Michael: Hermann Broch und die Moderne. Roman, Menschenrecht, Biografie. Fink Verlag. München 2011.
- Lützeler, Paul Michael: Hermann Brochs Kulturkritik. Nietzsche als Anstoß. In: Thorsten Valk (Hg.): Friedrich Nietzsche und die Literatur der klassischen Moderne. Klassik und Moderne Schriftenreihe der Klassik Stiftung Weimar. Band 1. De Gruyter. Berlin 2009, S. 183–197.
- Lützeler, Paul Michael (Hg.): Hermann Broch. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M. 1986.
- Lützeler, Paul Michael: Hermann Broch. Eine Biografie. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M. 1985.
- Lützeler, Paul Michael (Hg.): Brochs Verzauberung. Materialien. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M. 1983.
- Lützeler, Paul Michael: Forschungsbericht. Hermann Brochs Die Verzauberung – Darstellung der Forschung, Kritik und Ergänzendes. In: ders. (Hg.): Brochs Verzauberung. Materialien. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M. 1983, S. 239–290.
- Lützeler, Paul Michael: Hermann Brochs Die Verzauberung im Kontext von Faschismuskritik und Exilroman. In: Joseph Strelka (Hg.): Broch heute. Francke Verlag. Bern 1978, S. 51–75
- Mahal, Günther: Mephistos Metamorphosen. Fausts Partner als Repräsentant literarischer Teufelsgestalten. 2. Auflage. Kümmerle Verlag. Göppingen 1982.
- Mahlmann-Bauer, Barbara; Lützeler, Paul Michael: Einleitung. In: ders. (Hg.): Aussteigen um 1900. Imaginationen in der Literatur der Moderne. Wallstein Verlag. Göttingen 2021, S. 9–24.
- Mahlmann-Bauer, Barbara: Die Verzauberung. In: Kessler, Michael; Lützeler, Paul Michael (Hg.): Hermann-Broch-Handbuch. De Gruyter. Berlin/Boston 2016, S. 127–166.
- Matuschek, Stefan: Demeter und Persephone/Ceres und Proserpina. In: ders., Christoph Jamme (Hg.): Handbuch der Mythologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2014, S. 88–90.

- Mayer, Christine: Bildungsentwürfe und die Konstruktion der Geschlechterverhältnisse zu Beginn der Moderne. In: Britta L. Behm, Gesa Heinrichs, Holger Tiedemann (Hg.): *Das Geschlecht der Bildung – Die Bildung der Geschlechter*. Leske und Budrich. Opladen 1999, S. 13–30.
- Menges, Karl: *Kritischen Studien zur Wertphilosophie Hermann Brochs. Studien zur deutschen Literatur*. Band 22. Max Niemeyer Verlag. Tübingen 1970.
- Merten, Klaus; Schmidt, Siegfried J.; Weischenberg, Siegfried (Hg.): *Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*. Opladen Westdeutscher Verlag. Wiesbaden 1994, S. 114–140.
- Mersch, Andreas: *Ästhetik, Ethik und Religion bei Hermann Broch. Mit einer theologisch-ethischen Interpretation seines Bergromans*. Peter Lang Verlag. Frankfurt a.M. 1989.
- Metzger, Paul: *Der Teufel*. Marixverlag GmbH. Wiesbaden 2012.
- Müller-Funk, Wolfgang (Hg.): *Faszination des Okkulten. Diskurse zum Übersinnlichen*. Francke Verlag. Tübingen 2008.
- Naschert, Guido: Winter. In: Günther Butzer, Joachim Jacob (Hg.): *Metzler Lexikon literarischer Symbole*. 2. erweiterte Ausgabe. Stuttgart/Weimar 2012, S. 486.
- Natterer, Claudia: Nase. In: Günther Butzer, Joachim Jacob (Hg.): *Metzler Lexikon literarischer Symbole*. 2. erweiterte Ausgabe. Stuttgart/Weimar 2012, S. 293–294.
- Negel, Joachim: *Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffes*. Schöningh Verlag. Paderborn/München 2005.
- Neumann, Birgit: *Literatur als Medium kollektiver Erinnerungen und Identitäten*. In: Astrid Erll, Marion Gymnich, Ansgar Nünning (Hg.): *Literatur – Erinnerung – Identität. Theoriekonzeptionen und Fallstudien*. Wissenschaftlicher Verlag. Trier 2003, S. 49–78.
- Niefanger, Dirk: Berg. In: Günther Butzer, Joachim Jacob (Hg.): *Metzler Lexikon literarischer Symbole*. 2. erweiterte Ausgabe. Verlag J.B. Metzler. Stuttgart/Weimar 2012, S. 44–45.
- Nusser, Tanja: *Krankheit und Geschlecht diskursive Affären zwischen Literatur und Medizin*. Königshausen und Neumann. Würzburg 2002.
- Oldridge, Daren: *The devil. A very short introduction*. Oxford University Press. New York 2012.
- Pankau, Johannes (Hg.): *Fin de Siècle*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2013.
- Pechota, Cornelia: *Frauen und Frauenliteratur*. In: Johannes Pankau (Hg.): *Fin de Siècle*. Darmstadt 2013, S. 37–54.
- Preisendanz, Wolfgang; Blumenberg Hans (Hg.): *Das Komische*. Fink Verlag. München 1976.
- Prokop, Otto: *Über die Wünschelrute*. In: ders. (Hg.): *Medizinischer Okkultismus. Paramedizin*. Gustav Fischer Verlag. Stuttgart 1977, S. 71–87.

- Reidy, Julian: »Weiberzeit«. Mutterrecht, »Hetärismus« und Faschismusanalyse in Hermann Brochs Verzauberung. In: Ulrich Boss, Yahya Elsaghe, Florian Heini-ger (Hg.): Matriarchatsfiktionen – Johann Jakob Bachofen und die deutsche Li-teratur des 20. Jahrhunderts. Schwabe Verlag. Basel 2018, S. 185–220.
- Regener, Ursula: Mittag. In: Günther Butzer, Joachim Jacob (Hg.): Metzler Lexi-ikon literarischer Symbole. 2. erweiterte Ausgabe. J.B. Metzler Verlag. Stuttgart/ Weimar 2012, S. 271–272.
- Riesenhuber, Klaus: Patristik und Mittelalter. Malum. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 5. Wissenschaftliche Buchge-ellschaft. Darmstadt 1980, Sp. 669–681.
- Rißler-Pipka, Nanette: Das Frauenopfer in der Kunst und seine Dekonstruktion. Beispiele intermedialer Vernetzung von Literatur, Malerei und Film. Wilhelm Fink Verlag. München 2005.
- Ritter, Werner H. (Hg.): Erlösung ohne Opfer. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2003.
- Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried, Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörter- buch der Philosophie. Band 5. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1980.
- Ritzer, Monika: Zerfall der Werte – Zerfall der Donaumonarchie? Hermann Brochs österreichisches Modell. In: Tomislav Zelić, Zaneta Sambunjak, Paul Michael Lützel (Hg.): Hermann Broch im Kontext der Donaumonarchie. Stauffenburg Colloquium. Band 87. Stauffenburg Verlag. Tübingen 2017, S. 45–71.
- Ritzer, Monika: Massenwahntheorie. In: Michael Kessler, Paul Michael Lützel (Hg.): Hermann-Broch-Handbuch. Berlin/Boston 2016, S. 433–460.
- Roche, Mark: Die Rolle des Erzählers in Brochs Verzauberung. In: Paul Michael Lützel (Hg.): Brochs Verzauberung. Materialien. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M. 1983, S. 131–147.
- Roelke, Volker: »Krise der Medizin« – Modelle der Reform. Zur Frühgeschichte von Psychotherapie und Sozialwissenschaften in der Medizin. In: Psychotherapeut 61 (2016), S. 237–242.
- Saletta, Esther: »Dann wird der Irrsinn zur Vernunft.« Brochs Roman Die Verza-uberung zwischen Ursprung und Innovation eines christlich-satanischen Ritu-als. In: Wolfgang Müller-Funk (Hg.): Faszination des Okkulten. Diskurse zum Übersinnlichen. Francke Verlag. Tübingen 2008, S. 153–167.
- Sandberg, Glenn Robert: The genealogy of the »Massenführer«. Hermann Broch's Die Verzauberung as a religious novel. Beiträge zur neueren Literaturgeschich-te. Folge 3. Band. 153. Winter Verlag. Heidelberg 1997.
- Schäfer, Christian: Platon. Ein Dilemma der Entstehung des Bösen. In: ders. (Hg.): Was ist das Böse? Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Phil-ipp Reclam Junior Verlag. Stuttgart 2014, S. 247–32.

- Scheufele: Glaubensverlust und Erlösungsbedürfnis. Hermann Brochs »religiosistisches« Werk. Epistemata. Band 365. Königshausen & Neumann. Würzburg 2020.
- Schlant, Ernestine: Die Barbara-Episode in Hermann Brochs Roman Die Verzauberung. In: Paul Michael Lützeler (Hg.): Brochs Verzauberung. Materialien. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M. 1983, S. 209–225.
- Schlosser, Horst Dieter: Sprache unterm Hakenkreuz. Eine andere Geschichte des Nationalsozialismus. Böhlau Verlag. Weimar/Wien 2013.
- Schmid, Björn: Erlösung in der Literatur. Untersuchungen zu den Werken von Hartmann von Aue, Bertolt Brecht und Max Frisch und ihren biblischen Prätexten. Tectum Verlag. Marburg 2016.
- Schmidt-Dengler, Wendelin: Hermann Brochs Roman Die Verzauberung (1935). In: Paul Michael Lützeler (Hg.): Hermann Broch. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M. 1986, S. 148–165.
- Schmuhl, Hans-Walter: Rassenhygiene, Nationalsozialismus, Euthanasie. Von der Verhütung zur Vernichtung »lebensunwerten Lebens«. 1890–1945. Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft. Band 75. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1987.
- Schneider, Helmut: Malum. Malum in der Gnosis und im Manichäismus. Malum. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 5. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1980, Sp. 667–669.
- Scholten, Helga: Der Demeter- und Persephonemythos in der Auseinandersetzung christlicher Autoren. In: Raban von Haehling (Hg.): Griechische Mythologie und frühes Christentum. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2005, S. 268–294.
- Schößler, Franziska: Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft. Francke Verlag. Tübingen 2006.
- Schottlaender, Rudolf: Malum. Altertum. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 5. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1980, Sp. 656–665.
- Schwarzwälder, Florens: Gesundheitsreform und Stadtfucht: Hermann Brochs scheiternde Aussteiger im Esch und in der Verzauberung. In: Paul Michael Lützeler; Barbara Mahlmann-Bauer (Hg.): Aussteigen um 1900. Imaginationen in der Literatur der Moderne. Wallstein Verlag. Göttingen 2021, S. 419–444
- Schwarzwälder, Florens: Der Weltanschauungsroman 2. Ordnung. Probleme literarischer Modellbildung bei Hermann Broch und Robert Musil. transcript Verlag. Bielefeld 2019.
- Sievert, Lars: Naturheilkunde und Medizinethik im Nationalsozialismus. Mabuse Verlag Wissenschaft. Frankfurt a.M. 2002.

- Sebald, Winfried Georg: *Unheimliche Heimat. Essays zur österreichischen Literatur*. Residenz-Verlag. Salzburg/Wien 1991.
- Steinecke, Hartmut: »Unpersönlich bin ich ein Opfer.« – Jüdische Spuren im Spätwerk Hermann Brochs. In: Michael Kessler (Hg.): *Hermann Broch. Neue Studien*. Festschrift für Paul Michael Lützel zum 60. Geburtstag. Stauffenburg Verlag. Tübingen 2003, S. 379–394.
- Steinecke, Hartmut; Strelka, Manfred: (Hg.): *Romanstruktur und Menschenrecht bei Hermann Broch*. Peter Lang Verlag. Bern/Frankfurt a.M. 1990
- Strelka, Joseph: *Hermann Brochs Modell einer umfassenden Massenpsychologie*. In: Hartmut Steinecke und ders. (Hg.): *Romanstruktur und Menschenrecht bei Hermann Broch*. Peter Lang Verlag. Bern/Frankfurt a.M. 1990, 57–69.
- Strelka, Joseph (Hg.): *Broch heute*. Francke Verlag. Bern 1978.
- Thieberger, Richard (Hg.): *Hermann Broch und seine Zeit. Akten des Internationalen Broch-Symposiums*. Nice 1979. *Jahrbuch für internationale Germanistik*. Reihe A. Band 6. Peter Lang Verlag. Bern 1980.
- Tschacher, Werner: *Hexe/Hexenmuster/Hexenverfolgung*. In: Auffarth, Christoph; Bernard, Jutta; Mohr, Hubert; et al. (Hg.): *Metzler Lexikon. Religion Gegenwart – Alltag – Medien*. J.B. Metzler Verlag. Stuttgart 2005, S. 39–41.
- Uysal-Ünal, Saniye: *Mythenrezeption als Weiblichkeitskonstruktion. Mythologische Geschlechterdiskurse in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*. *Germanistik Band 39*. LIT. Berlin 2011.
- Valk, Thorsten (Hg.): *Friedrich Nietzsche und die Literatur der klassischen Moderne*. *Klassik und Moderne Schriftenreihe der Klassik Stiftung Weimar*. Band 1. De Gruyter. Berlin 2009.
- Vietta, Silvio (Hg.): *Moderne und Mythos*. Fink Verlag. München 2006.
- Wachtler, Gundi: *Der Archetypus der Großen Mutter in Hermann Brochs Roman Der Versucher*. In: Manfred Durzak (Hg.): *Hermann Broch. Perspektiven der Forschung*. Fink Verlag. München 1972, S. 231–250.
- Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. 7. Auflage. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M. 2016.
- Wedemeyer-Kolwe, Bernd: *Aufbruch! Die Lebensreform in Deutschland*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2017.
- Weidemann, Victoria: »Der fürchterliche Lärm der Stummheit«. *Zur Politik des Hörbaren bei Hermann Broch*. Königshausen & Neumann. Würzburg 2017.
- Weigel, Robert: *Zur geistigen Einheit in Hermann Brochs Werk. Massenpsychologie. Politologie*. Romane. Francke Verlag. Tübingen 1994.
- Wergberger, Anette: *Mandel/Mandelbaum*. In: Günther Butzer, Joachim Jacob (Hg.): *Metzler Lexikon literarischer Symbole*. 2. erweiterte Ausgabe. J.B. Metzler Verlag. Stuttgart/Weimar 2012, S. 257–258.

- Werbick, Jürgen (Hg.): Sühne, Martyrium und Erlösung? Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam. Beiträge zur Komparativen Theologie. Verlag Ferdinand Schöningh. Paderborn 2013.
- Wesel, Uwe: Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M. 1980.
- Wetzel, Dietmar: Maurice Halbwachs. Klassiker der Wissenssoziologie. Band 15. UVK Verlagsgesellschaft. Konstanz 2009.
- Wichert, Christl (Hg.): Frauen gegen die Diktatur. Widerstand und Verfolgung im nationalsozialistischen Deutschland. Edition Hentrich. Berlin 1995.
- Zelić, Tomislav; Sambunjak, Zaneta; Lützel, Paul Michael (Hg.): Hermann Broch im Kontext der Donaumonarchie. Stauffenburg Colloquium. Band 87. Stauffenburg Verlag. Tübingen 2017.
- Zerling, Clemens: Lexikon der Pflanzensymbolik. Wolfgang Bauer (Hg.). Synergia Verlag. Darmstadt 2013.

10.4 Onlinequellen

- Beileidsschreiben eines Kompaniechefs vom 18.02.1944. Deutsches Historisches Museum. https://www.dhm.de/archiv/ausstellungen/lebensstationen/2_163.htm (abgerufen am 20.02.2022).
- Fünffinger, Anita: Frauen verdienen 18 Prozent weniger. <https://www.tagesschau.de/inland/lohn-frauen-maenner-101.html> (abgerufen, 01.09.2021).
- Hartmann, Elke: Zur Geschichte der Matriarchatsidee. Antrittsvorlesung am 2. Februar 2004. Humboldt-Universität zu Berlin. Philosophische Fakultät I. Institut für Geschichtswissenschaften. <http://edoc.hu-berlin.de> (abgerufen am 27.04.2021).
- Martin, Marko: Von der Verführbarkeit der Menschen. In: Die Welt. 30.05.2021. <https://www.welt.de/kultur/literarischewelt/article231225873/Hermann-Broch-Ei-ne-Wiederentdeckung-zum-70-Todestag.html> (abgerufen am 27.01.2022).

10.5 Tabellen

Tabelle 1: Vergleich von kommunikativem Gedächtnis und kulturellem Gedächtnis nach Aleida und Jan Assmann, 1994, S. 120.

Tabelle 2: Differenzierung erfahrungshaftiger und monumentaler Modus in Anlehnung an Astrid Erll, 2017, S. 193ff.

Literaturwissenschaft



Julika Griem

Szenen des Lesens

Schauplätze einer gesellschaftlichen Selbstverständigung

2021, 128 S., Klappbroschur

15,00 € (DE), 978-3-8376-5879-8

E-Book:

PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5879-2



Klaus Benesch

Mythos Lesen

**Buchkultur und Geisteswissenschaften
im Informationszeitalter**

2021, 96 S., Klappbroschur

15,00 € (DE), 978-3-8376-5655-8

E-Book:

PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5655-2



Werner Sollors

Schrift in bildender Kunst

Von ägyptischen Schreibern zu lesenden Madonnen

2020, 150 S., kart.,

14 Farbbildungen, 5 SW-Abbildungen

16,50 € (DE), 978-3-8376-5298-7

E-Book:

PDF: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5298-1

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Literaturwissenschaft



Elias Kreuzmair, Magdalena Pflock, Eckhard Schumacher (Hg.)
**Feeds, Tweets & Timelines –
Schreibweisen der Gegenwart
in Sozialen Medien**

September 2022, 264 S., kart.,
27 SW-Abbildungen, 13 Farbabbildungen
39,00 € (DE), 978-3-8376-6385-3
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-6385-7



Renate Lachmann
**Rhetorik und Wissenspoetik
Studien zu Texten von Athanasius Kircher
bis Miljenko Jergovic**

Februar 2022, 478 S., kart.,
36 SW-Abbildungen, 5 Farbabbildungen
45,00 € (DE), 978-3-8376-6118-7
E-Book:
PDF: 44,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-6118-1



Wilhelm Amann, Till Dembeck, Dieter Heimböckel, Georg Mein,
Gesine Lenore Schiewer, Heinz Sieburg (Hg.)
**Zeitschrift für interkulturelle Germanistik
13. Jahrgang, 2022, Heft 1**

August 2022, 192 S., kart., 1 Farbabbildung
12,80 € (DE), 978-3-8376-5900-9
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5900-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

